

YO SOY LA VERDAD

MICHEL HENRY

Michel Henry

Yo soy la verdad

Para una filosofía del cristianismo

Ediciones Sígueme - Salamanca 2001



Traducción de Javier Teira Lafuente
sobre el original francés *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1427-0
Depósito legal: S. 80 - 2001
Printed in Spain - Impreso en España
Fotocomposición Rico Adrados, S.L. (Burgos)
Imprime: Gráficas Varona,
Polígono El Montalvo - Salamanca 2001

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

¿A qué llamaremos «cristianismo»?

Nuestro propósito no es preguntarnos si el cristianismo es «verdadero» o «falso», ni establecer, por ejemplo, la primera de estas hipótesis. Lo que aquí se cuestionará es más bien *lo que el cristianismo considera como la verdad*, el género de verdad que propone a los hombres, que se esfuerza en comunicarles, no como una verdad teórica e indiferente, sino como esa verdad esencial que les conviene en virtud de alguna afinidad misteriosa, hasta el punto de que es la única capaz de asegurar su salvación. Esta forma de verdad que circunscribe el dominio del cristianismo, el medio en el que se mueve, si osamos decirlo, el aire que respira, es la que se tratará de comprender. Pues hay muchos tipos de verdades, muchas maneras de ser verdadero o falso. Y quizá también de escapar al concepto de verdad que domina el pensamiento moderno y que, tanto en sí mismo como por sus múltiples implicaciones, determina el mundo en el que vivimos. Antes de intentar una elucidación sistemática del concepto de verdad, a fin de reconocer la insólita y escondida verdad propia del cristianismo, verdad totalmente opuesta a la que hoy tenemos ingenuamente como prototipo de toda verdad concebible, se plantea un problema previo. Se trata de delimitar, al menos de modo provisional, lo que se preguntará sobre la naturaleza de la verdad que profesa: ¿A qué llamaremos «cristianismo»?

Lo que se entiende por cristianismo es lo que está expresado en un conjunto de textos designados bajo el título de Nuevo Testamento –y, al parecer, con toda razón–. ¿Pues dónde se podría buscar el «contenido» del cristianismo a fin de reflexionar sobre lo que éste considera como la verdad, sino en el corpus constitui-

do por los evangelios, los Hechos de los apóstoles, las Cartas de Pablo, de Santiago, de Pedro, de Juan, de Judas y, finalmente, por el Apocalipsis, atribuido al mismo Juan? ¿Acaso no se ha elaborado a partir de este corpus el conjunto de dogmas que definen el cristianismo? El conocimiento del cristianismo –y así cualquier reflexión sobre su posible «verdad»– ¿no pasa por el conocimiento de estos textos? Al parecer, sólo su análisis minucioso puede llevar a la inteligencia de lo que constituye verdadera y esencialmente al cristianismo.

La aproximación al cristianismo desde el corpus textual donde se propone su contenido presenta dos peculiaridades. En primer lugar, implica una infinidad de investigaciones a propósito de esos mismos textos y lo que se puede llamar en general su autenticidad. ¿De cuándo datan? ¿De cuándo datan en particular los que se tendrán como canónicos y sobre los cuales se fundará el dogma? ¿Por quién han sido redactados? ¿Por testigos oculares de los extraños acontecimientos que relatan y que gravitan en torno a la existencia de Cristo? ¿O más tarde, por gentes que al menos habrían escuchado la narración de estos testigos? ¿O en una época muy posterior, ciertos elementos dispersos, tomados de una tradición oral incierta procedente de fuentes heterogéneas, han sido objeto de una verdadera reconstrucción, de una amalgama, de una invención, hasta el punto de que la idea misma de un modelo inicial se torna discutible y, en presencia de textos retocados, arreglados o simplemente fabricados, objeto finalmente de un imaginario colectivo mucho más que recensión de acontecimientos que se habrían producido realmente, nos encontramos en presencia, no de un memorial sagrado, el memorial de las acciones de Cristo y sus palabras fundamentales, sino de una simple mitología?

A decir verdad, se plantean muchas otras cuestiones a propósito de estos textos. ¿En qué lengua han sido escritos? ¿En griego, según la interpretación más frecuente, o en hebreo? ¿Puede que incluso en una lengua local? Pues una lengua no sólo es un medio de comunicación separado de aquello que tiene la misión de comunicar: investida de significaciones múltiples que no se reducen a las del lenguaje propiamente hablando, la lengua vehicula los esquemas prácticos y cognoscitivos que definen una cultura. Si se trata del griego, es todo el pensamiento griego –un pensamiento que no es griego solamente, sino que va a imponer-

se en todo el mundo occidental– el que gravita sobre el cristianismo de los orígenes. Las interpretaciones aristotélicas y platónicas que, desde los Padres de la Iglesia hasta los pensadores de la Edad Media, van a determinar la teología cristiana, se fundan en ese principio. Si las primeras redacciones han sido en arameo o en hebreo –en este caso han desaparecido por completo–, la referencia ineludible del Nuevo al Antiguo Testamento, que nadie discute, sería aún más decisiva. La pretensión de Pablo de introducir directamente el cristianismo, si no prescindiendo del judaísmo, sí al menos de sus prácticas y de la ley –de presentarse, en suma, como el apóstol de los gentiles, de los incircuncisos–, se presta a controversia. Si los escritos originales estaban en hebreo, la referencia al Antiguo Testamento no se limita a un simple presupuesto histórico, sino que está también presente en el Nuevo Testamento, hasta el punto de que éste, en lugar de desligarse del Antiguo como sucederá en la herejía de Marción, corre el riesgo de presentarse, por el contrario, como una variante más de los escritos judíos. Estos últimos, dispuestos por otra parte según diversos estratos, han dado lugar, como se sabe, a múltiples comentarios, a comentarios de comentarios, y el cristianismo no sería más que uno de ellos –con sus héroes, con la simple reaparición de personajes que ya han desempeñado su papel sobre la escena del Antiguo Testamento e, incluso, con la realización de entidades metafísico-religiosas cuyo curso y avatares podría seguir una investigación erudita–.

La segunda peculiaridad de una aproximación al cristianismo a partir del corpus textual evocado es que no se trata sólo de hacer investigaciones sin fin. De modo que quien quisiera interrogar al evangelio sobre la salvación de su alma no sólo debería, como irónicamente decía Kierkegaard, esperar la aparición del último libro sobre ese tema, sino que dejando todo a un lado, necesitaría además dedicarse a estudios que seguramente interrumpiría su muerte antes de haber obtenido de tantos saberes y exégesis la primera palabra de una respuesta a la única cuestión importante. Y la razón es que aquello de lo que depende la respuesta, *la verdad del cristianismo, no tiene precisamente nada que ver con la verdad que depende del análisis de los textos o de su estudio histórico.*

Comencemos por la historia. Desde el punto de vista histórico, la crítica de los textos fundacionales del cristianismo se des-

dobla. Por una parte, se trata de la crítica de los acontecimientos referidos en esos textos; por otra, de la crítica histórica de los textos mismos. Para la primera, la historia dispone de un criterio que no es otro que su concepto de verdad. Un acontecimiento es históricamente verdadero si ha aparecido en el mundo como fenómeno visible y, por tanto, objetivo. El fundamento de su objetividad es la visibilidad del fenómeno, el hecho de que, visible, haya podido ser constatado por unos testigos. O, si se prefiere, en el dominio de esa ciencia objetiva que es la historia, «objetividad» significa sucesivamente dos cosas: que un fenómeno, el acontecimiento, se ha mostrado; y que, habiéndose mostrado y, por tanto, habiendo sido o habiendo podido ser conocido por muchos, se ha hecho «verdadero» –con esa verdad que reconoce la ciencia y que se llama precisamente objetividad–.

Dejemos de lado un caso particularmente problemático para la historia y su concepto de verdad. Supongamos que un acontecimiento se haya producido efectivamente bajo la forma de un fenómeno visible en el mundo, pero que nadie lo haya advertido ni mencionado, oralmente o por escrito. Un acontecimiento semejante se adecuaría al concepto de verdad de la historia; más radicalmente, a su definición ontológica de la realidad, a saber, el hecho de hacerse visible y mostrarse así en el mundo como fenómeno objetivo. Tal acontecimiento, sin embargo, escaparía ciertamente a la verdad de la historia: ha aparecido pero nadie lo ha visto. O más aún, los que lo han visto han desaparecido sin dejar rastro. Por tanto, la mayoría de los acontecimientos, *o en todo caso los que conciernen a un individuo particular o a un grupo limitado de individuos, son de este tipo: todos ellos escapan a la verdad de la historia.* Lo que está en tela de juicio no son los acontecimientos ni los individuos: estos individuos han estado en la tierra, han vivido. Lo que está en tela de juicio es el concepto de verdad de la historia, su incapacidad para captar la realidad, la realidad de estos individuos y de todo lo que tiene que ver con ellos.

Supongamos ahora que el Todo de la realidad esté constituido por individuos; entonces es el Todo de la realidad el que escapa a la historia. Y se le escapa por mor de su concepto de verdad –más radicalmente, por mor de la definición ontológica de la realidad que la sustenta–. Precisamente cuando se exige a algo, en este caso a un individuo, que se muestre o que se haya mostrado en el

mundo a fin de que su existencia, atestiguada de este modo, se convierta en un fenómeno «objetivo», un hecho histórico, es cuando este individuo, cuando la cuasi-totalidad de los individuos que han vivido sobre la tierra desde los orígenes, se sustraen a este género de requisito, a la verdad de la historia y a su pretensión de establecer hechos objetivos y, de este modo, históricamente verdaderos.

Esta la razón por la que, ante el desvanecimiento general de lo que tiene por realidad, a saber, la historia de los hombres en cuanto no es y no puede ser nada más que la de una multitud indeterminada de individuos –más precisamente, ante el hecho de que esa multitud escape al concepto de verdad con el que pretende aprehenderla–, la historia se ve forzada a dar un vuelco. Como todo saber que choca con un obstáculo insuperable, cambia de objeto. Puesto que no puede captar a los individuos, se atendrá a los documentos. Y es así como de historia de los hombres se convierte en historia de los textos. Así es como, en la perspectiva de la historia y de su concepto de verdad como aparición en el mundo, el corpus de los escritos que componen el Nuevo Testamento adquiere súbitamente una importancia decisiva, *convirtiéndose en el único modo de acceso a aquello de lo que se trata en estos textos, a Cristo y a Dios.*

La sustitución del análisis histórico por el análisis de los textos o, más bien, la forma que desde ahora toma el primero obligado a replegarse hacia el segundo, nos sitúa ante una aporía. La imposibilidad de alcanzar, en su aparición fugitiva y ahora desaparecida, la existencia de individuos vivos determinados había llevado a que el enfoque histórico se remitiese al de los textos. Pero todo análisis de textos se desdobla en dicho principio. No sólo considera el texto en cuanto tal, en su estructura interna (objeto, por otra parte, de múltiples tipos de análisis y teorizaciones). La referencia de ese texto a la realidad, o sea, a un estado de cosas ajeno al texto mismo, es lo que constituye su verdad, ante la historia en todo caso. Por una parte, la historia tiene al texto mismo por un hecho histórico, ubicándolo en ese campo de aparición que es el mundo como medio universal de los acontecimientos humanos que estudia. Esta ubicación es su fecha, su dependencia respecto a un contexto social, económico, ideológico y religioso. Por otra, una vez ubicado en este campo que lo desborda por todas partes, el texto no vale más que por su relación con él. Esta-

blecer la verdad de un texto, su fecha, la autenticidad de los manuscritos, la lengua original en la que han sido escritos es, desde el punto de vista de la historia, establecer la verdad de los acontecimientos cuyo testimonio contienen. La autenticidad de los textos cristianos primitivos, el conocimiento y análisis de las primeras redacciones, he ahí lo que haría más creíble su contenido, ese haz de acontecimientos extraordinarios agrupados en torno a la persona de Cristo y de su existencia histórica. De ahí, por ejemplo, el esfuerzo del análisis cristiano por situar la redacción de los originales en una fecha lo más próxima posible a la época en que se supone que se han producido los acontecimientos que relatan, debiendo emanar la fiabilidad de los documentos de la de los hechos. De ahí el esfuerzo inverso que hace la crítica escéptica por impugnar esta proximidad, desacreditar los textos y, a través de ellos, la historia que cuentan, la historia de Cristo –o sea, el cristianismo mismo reducido a la verdad histórica de un cierto número de hechos objetivos, pero precisamente de hechos difíciles o imposibles de establecer objetivamente–.

¿Se deja reducir la verdad del cristianismo a la verdad de la historia? ¿Tiene siquiera sentido considerar el cristianismo desde un punto de vista histórico? Supongamos que las exigencias, los criterios, las metodologías mediante las que se define la verdad histórica estén plenamente satisfechas, al menos en la medida en que puede hacerse cuando se trata de una verdad de este tipo. Supongamos que los originales de los evangelios sean accesibles y sus autores conocidos; que éstos, contemporáneos de los hechos que relatan, hayan sido testigos fieles, y que sus testimonios, recogidos en las mejores condiciones de veracidad, se confirman, etc. ¿Quedaría por ello establecida, por poco que fuese, la verdad del cristianismo?

De ningún modo. Pues la verdad del cristianismo no es que un tal Jesús haya ido de aldea en aldea, arrastrando tras de sí multitudes, suscitando entre ellas admiración tanto por su enseñanza como por sus prodigios, agrupando en torno a él discípulos cada vez más numerosos hasta su prendimiento por parte de los sacerdotes y su crucifixión en el Gólgota. La verdad del cristianismo no es tampoco que el mencionado Jesús haya pretendido ser el Mesías, el Hijo de Dios y, como tal, Dios mismo –afirmación, blasfemia más bien, que fue la causa de su prendimiento y de su suplicio–. La verdad del cristianismo es que aquel que se decía el

Mesías era verdaderamente ese Mesías, Cristo, el Hijo de Dios nacido antes de Abrahám y antes de los siglos, portador de la Vida eterna, que él comunica a quien le parece bien, haciendo que lo que es ya no sea, o que lo que ha muerto viva. La existencia histórica de Cristo, igual que las declaraciones extraordinarias que no dejó de sostener sobre su propia persona, bien podría establecerse conforme a los criterios rigurosos de la historia y, sin embargo, esas declaraciones bien podrían no ser sino las divagaciones de un exaltado o de un loco. La prueba es que muchos de los que le vieron y oyeron no le creyeron.

Supongamos, por el contrario, que se retrase lo más posible en el tiempo por la crítica escéptica la redacción de los textos canónicos, que se fechen en el siglo IV los evangelios canónicos (hipótesis completamente inverosímil, por otra parte), y que se haga tan sospechoso su contenido que la existencia histórica de Cristo resulte lo que a decir verdad es: *tan incierta como la de cada uno de los miles de millones de seres humanos que han hollado la tierra desde que por su superficie vaga una especie humana*; en este caso, la identidad de Cristo, su identificación con la Vida eterna, si es verdadera, no sería menos verdadera a pesar del gran vacío de la historia, de esta bruma en la que se pierde en el universo de lo visible todo lo que se supone que se ha mostrado en él. Prueba de ello es que muchos de los que no han visto a Cristo ni le han oído, le han creído y creen todavía en él.

La incapacidad de la verdad histórica para testimoniar a favor o en contra de la Verdad del cristianismo, en este caso la divinidad de Cristo, es, más aún, la de los textos mismos. Cualquiera que sea el respeto del que están rodeados o, por mejor decirlo, el carácter sagrado que les confieren los creyentes, al fin y al cabo no son más que unos textos. Su contenido se despliega en los evangelios bajo dos registros distintos: se trata, por un parte, de una narración que relata un conjunto de acontecimientos mundanos, los movimientos de Cristo, sus encuentros, la elección de los discípulos, sus curaciones milagrosas, etc. Por otra parte, esta narración está sembrada de comillas que vienen a romper la simple trama de los hechos y a desgarrarla. Entonces es Cristo mismo quien habla, es la palabra de Dios misma la que oímos, y ello porque Cristo se ha definido como el Verbo de Dios, como su Palabra. Sin estar entre comillas, otros pasajes refieren en estilo indirecto las palabras de Cristo, especialmente esas largas y difíci-

les secuencias en las que, en el evangelio de Juan, Cristo se explica sobre sí mismo, volviendo incansablemente sobre su propia condición, sobre la doble y singular relación que mantiene con Dios por un lado y con los hombres por otro.

Ahora bien, a pesar de su naturaleza insólita o, mejor dicho, de su efecto estupefaciente, esas palabras de Cristo, como también sus hechos más extraordinarios, ahí están dichas. No son, en el texto de los evangelios, más que fragmentos de ese texto, signos o significaciones sostenidas por palabras, momentos y partes de un lenguaje, de una palabra, no pudiendo más que añadir un sentido a otro sentido, sin franquear nunca el abismo que separa toda verdad significante de la realidad por ella significada. Pues ahí reside precisamente el estatuto de todo texto, incluido el de los evangelios: que es doble. Por un lado, compuesto de vocablos y de significaciones y, como tal, susceptible de múltiples aproximaciones filosóficas. Por otro, referencial, es decir, *que se refiere a una realidad distinta de la del texto mismo, de tal modo que la realidad mentada por el texto nunca es puesta por él.* Si alguien dice: «Tengo una moneda de diez francos en mi bolsillo», no por eso la tiene. E igualmente si alguien dice: «Yo soy el Mesías», no es el Hijo de Dios por efecto de su palabra, puesto que se trata de una palabra humana compuesta de vocablos y de significaciones, como el texto de las Escrituras.

No es sólo bajo la mirada de la historia como el texto confiesa su incapacidad para establecer por sí mismo la realidad que enuncia, ofreciéndose al bisturí de la crítica, exigiendo verificaciones hasta el infinito. En la historia, la impotencia del documento escrito para establecer la realidad del acontecimiento del que se tiene por testigo, secunda la impotencia del acontecimiento mismo para establecerse en el ser. Esta doble impotencia traza el círculo en el que toda verdad histórica o textual se autodestruye. La desaparición de las existencias singulares en la noche de los tiempos en la que se desvanecen no puede ser superada sino en los anales de la historia. Pero esos anales no son verdaderos más que si esas existencias han existido realmente. Los hechos y los gestos extraordinarios de Cristo, de sus compañeros, de esas mujeres misteriosas que le servían, no los conocemos más que por el texto de las escrituras. Pero estas escrituras sólo son verdaderas si esos hechos y esos gestos, a pesar de su carácter extraordinario, se han producido realmente.

Cabe destacar el hecho de que esta crítica del lenguaje encuentre su formulación en el Nuevo Testamento mismo. Éste no cesa de desacreditar el universo de los vocablos y de las palabras, y no a merced de las circunstancias, según las peripecias de la narración, sino por razones de principio: porque el lenguaje, el texto, deja fuera de sí la realidad verdadera, hallándose, pues, totalmente impotente respecto a ella, ya se trate de construirla, de modificarla o de destruirla. A esta impotencia inherente al lenguaje se opone radicalmente lo único que importa a los ojos del cristianismo, y que para él es lo Esencial, a saber, precisamente el poder (1 Cor 4, 20). «Que no está en las palabras el reino de Dios, sino en el poder». Hasta qué punto este poder supera aquel que nosotros podemos imaginar, que podemos experimentar en nuestro propio cuerpo y que, en esta superación, no pertenece más que a Dios, esto es lo que el Apóstol repite incansablemente: «Para que entendáis... cuál es la excelsa grandeza de su poder». Este poder muestra su excelsa grandeza en el acto inconcebible en torno al cual gira el Nuevo Testamento, aquel por el que Dios resucita a Cristo muerto. «Según la fuerza de su poderosa virtud, que él ejerció en Cristo, resucitándole» (Ef 1, 17-20).

La impotencia del lenguaje para establecer una realidad distinta de la suya no lo deja totalmente despojado. Le queda un poder: decir esa realidad cuando no existe, afirmar algo, sea lo que sea, cuando no hay nada, mentir. La mentira no es una posibilidad del lenguaje al lado de otra que se le opondría –por ejemplo, decir la verdad–. Esta posibilidad se enraíza en él y le es inherente como su misma esencia. El lenguaje, por sí solo, no puede ser más que mentira. De ahí la cólera de Cristo contra los profesionales del lenguaje, aquellos cuyo oficio consiste en la crítica y el análisis de los textos hasta lo infinito –los escribas y los fariseos: «¡Raza de víboras!... ¡hipócritas!» (Mt 23, 1-36)–. A la impotencia del lenguaje se añaden todos los vicios que pertenecen a la impotencia en general: así, la mentira, la hipocresía, el encubrimiento de la verdad, la mala fe, la inversión de los valores, la falsificación de la realidad bajo todas sus formas y en su forma más extrema, a saber, la reducción de esta realidad al lenguaje y, al final de esta confusión suprema, su identificación.

El lenguaje se ha convertido en el mal universal y hay que ver muy bien por qué. Lo que caracteriza a todo vocablo es su diferencia con la cosa, el hecho de que, tomado como tal, en su reali-

dad propia, no contiene nada de la realidad de la cosa, ninguna de sus propiedades. Esta diferencia con la cosa explica su indiferencia para con la cosa. Puesto que no hay nada en él que sea idéntico o similar a lo que está en la cosa, puesto que su relación con la cosa es exterior, contingente y gratuita, también puede unirse a cualquier cosa, sea la que sea. Se puede llamar con el mismo nombre a dos cosas diferentes o, al contrario, atribuir varios nombres a una misma cosa. Pero dado que, como tal, el vocablo no contiene nada de la realidad y lo ignora todo sobre ésta, puede también reducirla a sí, identificarse con ella, definirla, de tal modo que todo lo que dice se hace realidad, pretende valer como tal. Nacido de su propia impotencia, el poder del lenguaje se convierte de pronto en terrible, sacude la realidad y la retuerce hasta su delirio. El texto alucinante de la carta de Santiago (3, 3) expresa en su concisión grandiosa este delirio que todo lo consume: «A los caballos les ponemos freno en la boca para que nos obedezcan, y así gobernamos todo su cuerpo. Ved también las naves, que, con ser tan grandes y ser empujadas por vientos impetuosos, se gobiernan por un minúsculo timón... Ved que un poco de fuego basta para quemar todo un gran bosque. *También la lengua es un fuego, un mundo de iniquidad*... Con ella bendecimos al Señor y Padre nuestro y con ella maldecimos a los hombres, que han sido hechos a imagen de Dios. De la misma boca proceden la bendición y la maldición»[1].

Si el lenguaje bendice y maldice alternativamente lo que es lo Mismo, el Señor y su imagen, Dios y sus hijos; si, a falta de penetrar en el interior de lo que pretende decir y de lo que, tanto en la loa como en la blasfemia, no puede más que mal decir; si, por tanto, es incapaz por sí mismo de dar acceso a la realidad en general, a aquella de la que aquí se trata y que es precisamente la verdad del cristianismo, entonces, ¿no habría que invertir la relación del lenguaje con esta verdad? *No es el corpus de los textos del Nuevo Testamento lo que puede hacernos acceder a la Verdad, a esta Verdad absoluta de la que habla; es ésta, por el contrario, y sólo ella, la que puede darnos acceso a ella misma y, al mismo tiempo, permitirnos comprender el texto en el que está depositada, reconocerla en él.*

Esta es una de las afirmaciones más esenciales del cristianismo: que sólo su Verdad puede dar testimonio de sí misma. Sólo

1. El subrayado es nuestro.

ella puede ser testigo de sí misma –revelarse ella misma, desde ella misma y por ella misma–. Esta Verdad, la única que tiene el poder de revelarse ella misma, es la de Dios. Es Dios mismo el que se revela, o Cristo con la investidura de Dios. Más radicalmente, la esencia divina consiste en la Revelación misma como auto-revelación, como revelación de sí, en sí, a partir de sí. Sólo aquel a quien se le hace esta revelación puede entrar en ella, en su verdad absoluta. Sólo aquel que ha entrado en esta verdad absoluta puede, iluminado por ella, entender lo que se dice en el evangelio, que no es justamente nada más que esta Verdad absoluta que, revelándose a ella misma, se revela a él. Que la Verdad absoluta, revelándose ella misma, se revele también a aquel a quien le es dado escucharla, es lo que convierte a quien la escucha en hijo de esta Verdad, en hijo de Dios –según la tesis que, como mostraremos, es constitutiva del contenido esencial del cristianismo–. Pero no le ha sido dado a ningún texto promover o escuchar la verdad de esta última tesis.

En consecuencia, el lenguaje no puede facilitarnos un acceso ni a la realidad ni a la verdad –lo cual, por el momento, todavía disociamos–. El lenguaje pasa por ser el medio de comunicación por excelencia, precisamente el medio de comunicar y transmitir la verdad. Pero ahí reside su mayor ilusión, si la única verdad que puede transmitir es una verdad que ya existe, que ya se ha revelado, revelado a ella misma, por ella misma, independientemente del lenguaje, antes de él. Esta indigencia del lenguaje, que viene a contradecir y a aniquilar la finalidad por la que se acostumbra a definir su esencia, no sólo depende del hecho decisivo de que no constituye como tal y por él mismo nuestra apertura a la realidad, de que como tal no es productor de verdad. Una reflexión más radical, que tendrá lugar más tarde, mostrará que el lenguaje es propiamente la negación de esta realidad, de toda realidad concebible –si se exceptúa esa pálida realidad que le pertenece en calidad de sistema de significaciones y que resulta ser una irrealidad de principio–. Esta irrealidad principial es precisamente la verdad del lenguaje.

La indigencia de la historia no es menor. Se muestra a plena luz cuando, dejando de definir esta disciplina a partir de un concepto restrictivo, como hacen los especialistas, nos preguntamos por su condición de posibilidad, por el horizonte de visibilidad en el que se hacen visibles todos los acontecimientos, y especial-

mente los acontecimientos humanos, los hechos históricos de los que la historia hará su tema de investigación. Este horizonte no es otro que el del mundo. Es también, lo veremos, el del tiempo. Este horizonte de visibilidad del mundo en calidad de horizonte del tiempo es la verdad de la historia, una verdad en la que todo lo que aparece en ella no cesa asimismo de desaparecer. En ella, decíamos, cada uno de los miles de millones de seres humanos que han habitado la tierra desde la época prehistórica se ha perdido para siempre, disipado, desvanecido en su bruma.

Pero la verdad que aquí llamamos verdad de la historia en cuanto a su condición de posibilidad, es también la del lenguaje. Pues, como se mostrará, el lenguaje no es posible más que si deja ver aquello de lo que habla y lo que de ello dice. Pero el permitir ver, en el que todo lenguaje, y especialmente el de los evangelios, muestra aquello que dice y aquello de lo que lo dice, no es posible, a su vez, más que en ese horizonte de visibilidad que es el mundo, que es el tiempo y la verdad de la historia.

La verdad de la historia y la verdad del lenguaje son idénticas. Remitiendo los acontecimientos humanos desvanecidos a los documentos en los que se supone que han sido conservados, la historia no apela más que a su propia verdad y también a la del lenguaje. Los documentos son fugitivos e inciertos como los hechos que refieren. Conviene captar ahora por qué estas dos verdades, no contentas con dejar escapar lo que debería constituir su objeto, dejan escapar igualmente la verdad del evangelio, hasta el punto de no poder decir una palabra respecto a él. Verdad de la historia, verdad del lenguaje y verdad del cristianismo son tres formas de verdad; pero, ¿por qué la tercera tiene el poder de arrojar a las otras dos en la insignificancia? Aquí es donde ha de ser oída la angustiosa pregunta que Pilato dirigía a Cristo, frente al tumulto del populacho excitado por los sacerdotes: «¿Y qué es la verdad?» (Jn 18, 38).

1
La verdad del mundo

Hay muchos tipos de verdades. «El cielo se cubre y amenaza lluvia» es una de ellas. «En un círculo todos los radios son iguales» es otra. Estas dos verdades difieren en que la primera es contingente –el cielo podría estar azul–, mientras que la segunda es necesaria: es imposible que en un círculo no sean iguales todos los radios. De las verdades contingentes los filósofos dicen también que son *a posteriori*: es la experiencia la que debe enseñarme que el cielo se cubre, puesto que de igual modo podría despejarse. De las verdades necesarias dicen que son *a priori*, pues es en la misma ley de construcción del círculo, y, así, antes de toda construcción efectiva de un círculo particular, donde está implicada la igualdad de sus radios. De las verdades contingentes y de las verdades racionales decimos sin embargo, a pesar de la diferencia que las separa, que unas y otras son «verdades». ¿Qué es en ellas lo que es igualmente verdad?

Es verdadero aquello que se muestra. Porque el cielo se muestra con su carácter amenazador podemos decir: «El cielo está amenazador». La verdad de la proposición remite a la verdad previa de un estado de cosas, a la aparición del cielo con su color sombrío. Es esta aparición en cuanto tal, es el hecho de mostrarse, lo que constituye la «verdad». Si, como hacen los lógicos, quisiéramos aislar la proposición del estado de cosas al que se refiere naturalmente, considerar en sí misma la proposición «el cielo está amenazador» sin ir a la ventana para verificar si es exacta, esta proposición reducida a sí misma, puesta entre comillas, aún se nos mostraría y esta aparición –esta vez la de la proposición y no la del cielo– le conferiría su verdad propia, haciendo de ella tam-

bién un fenómeno, algo que aparece y que, de este modo, es verdadero. Lo que acabamos de decir de las «verdades contingentes», del estado del cielo o de la proposición que lo expresa, podemos afirmarlo igualmente de las «verdades necesarias», de un estado de cosas geométrico y de los enunciados que lo formulan.

De estas primeras y breves indicaciones se sigue que *el concepto de verdad se desdobla,* designando a la vez lo que se muestra y el hecho de mostrarse. Lo que se muestra es el cielo gris o la igualdad de los radios. Pero el hecho de mostrarse no tiene nada que ver con lo que se muestra, con el gris del cielo o con ciertas propiedades geométricas, les es incluso totalmente indiferente. Prueba de ello es que un cielo azul se nos mostraría igual, del mismo modo que otras propiedades geométricas, otras figuras o, incluso, el furor de los pueblos que se matan entre ellos, la belleza de un cuadro y la sonrisa de un niño. El hecho de mostrarse es tan indiferente a lo que se muestra como la luz a todo lo que ilumina, alumbrando, según la Escritura, tanto a justos como a injustos. Pero el hecho de mostrarse no es indiferente a todo lo que se muestra sino porque difiere por naturaleza de todo aquello que se muestra, sea lo que sea. Nubes, propiedades geométricas, furor, una sonrisa. La esencia de la verdad está en el hecho de mostrarse, considerado en sí mismo y en calidad de tal. Puesto que ésta consiste en el puro hecho de mostrarse o incluso de aparecer, de manifestarse, de revelarse, también podemos llamar a la verdad «mostración», «aparición», «manifestación», «revelación». Por otra parte, es bajo estos tres términos equivalentes de aparición, manifestación y revelación como se designa la verdad en el Nuevo Testamento, tanto y tan a menudo como bajo su propio nombre de Verdad.

Si el hecho de mostrarse consiste en la esencia propia de la verdad en el sentido de una manifestación pura, de una revelación pura, entonces todo lo que se muestra no es verdadero más que en un segundo sentido. Sólo porque el puro acto de aparecer se lleva a cabo y porque, en él, la verdad despliega previamente su esencia, todo lo que aparece es susceptible de hacerlo; el cielo se muestra y, del mismo modo, las figuras geométricas, el furor del pueblo, el cuadro, la sonrisa del niño. Es así como toda verdad que concierne a las cosas –a los «entes» como decían los griegos–, toda verdad óntica, remite a una verdad fenomenológica pura que presupone, al puro acto de mostrarse considerado en sí mismo y como tal.

Si toda verdad que concierne a las cosas –y, por ejemplo, una vez más, a los manuscritos del Nuevo Testamento o a los acontecimientos que relata– remite a una verdad previa, a la Verdad fenomenológica absoluta que consiste en el puro acto de mostrarse implicado en todo lo que se muestra, entonces, es de la máxima importancia saber en qué consiste este acto de mostrarse, cuál es la naturaleza de la verdad original presupuesta por toda verdad particular. Es la filosofía moderna, más exactamente la fenomenología de Husserl, la que ha establecido por primera vez esta cuestión fundamental de una manera totalmente explícita. Pero dado que la verdad fenomenológica precede y determina todo lo que es verdadero –cualquiera que sea la naturaleza particular de lo que es en cada caso verdad: nubes, círculo, manuscritos, acontecimientos históricos–, la cuestión de la verdad en ese sentido radical debería ser planteada, y a decir verdad resuelta, al menos de modo implícito por la filosofía desde su origen. Y quizás desde antes del nacimiento de una filosofía propiamente hablando: por el sentido común y su lenguaje más inmediato.

En Grecia las cosas se llaman «fenómenos». «Fenómeno», *phainomenon*, viene del verbo *phainesthai*, que lleva en sí la raíz *pha-*, *phôs*, que significa la luz. *Phainesthai* quiere decir mostrarse viniendo a la luz. Luego «fenómeno» quiere decir: lo que se muestra viniendo a la luz, saliendo a la luz del día[1]. La luz a la que salen las cosas para mostrarse como fenómenos es la luz del mundo. El mundo no es el conjunto de las cosas, de los entes, sino el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos. Por tanto, el mundo no designa lo que es verdadero sino la Verdad misma. Los fenómenos del mundo son las cosas en cuanto se muestran en el mundo, que es su propia «mostración», su aparición, su manifestación, su revelación. En la interpretación griega de las cosas –de los «entes»– como «fenómenos» está ya implicada la intuición que retomará la fenomenología contemporánea y que le servirá de principio fundador –a saber, la idea de que lo que es (la nube, el círculo, etc.) no «es» sino en cuanto se muestra, precisamente como fenómeno–. En consecuencia, lo que es, es lo que es verdadero; de tal modo que, a fin de cuentas, el ser de todo lo que es, el Ser en cuanto tal, es la ver-

1. Sobre esto, cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (traducción de José Gaos), FCE, México 1989, 39. Y nuestro comentario en *Phénoménologie matérielle*, col. «Epiméthée», PUF, Paris 1990, 112.

dad en cuanto tal, el puro hecho de mostrarse considerado en sí mismo, como aparición y como manifestación pura.

La interpretación de lo que es como lo que se muestra y, así, del Ser como Verdad, domina el desarrollo del pensamiento occidental. Si consideramos a modo de ejemplo la filosofía de la conciencia aparecida en el siglo XVII, reconocemos sin dificultad que la conciencia no es nada más que el acto de mostrarse captado en sí mismo, la manifestación pura, la Verdad. Por su parte, las cosas son reducidas por esta filosofía a lo que se muestra a la conciencia, a sus fenómenos. El paso de la filosofía antigua y medieval del Ser a la filosofía moderna de la conciencia es interpretado generalmente como una de las grandes fracturas del pensamiento occidental. Ahora bien, un paso semejante no cambia nada en la definición de la cosa como fenómeno, al contrario, la lleva al absoluto. Los fenómenos de la conciencia son sus representaciones, sus objetos. La relación de la conciencia con sus objetos permite ceñir con más precisión la naturaleza de esta manifestación pura que es la conciencia, la naturaleza de la verdad. Para la conciencia, re-presentarse cualquier cosa es ponerla ante sí. En alemán representar se dice *vor-stellen* = poner (*stellen*) delante (*vor*). Ob-jeto designa lo que está puesto delante, de tal modo que el hecho de ser puesto delante es lo que lo hace manifiesto. La conciencia misma no es nada más que esta manifestación que consiste en el hecho de ser puesto delante.

Lo que es puesto delante es el ob-jeto, lo que es verdadero, lo que se muestra, el fenómeno. El hecho de ser puesto delante es la verdad, la manifestación, la conciencia pura. El hecho de ser puesto delante es también el hecho de ser puesto afuera, es el «afuera» como tal. El «afuera» como tal es el mundo. Decimos: la verdad del mundo. Pero la expresión «la verdad del mundo» es tautológica. El mundo, el «afuera», es la manifestación, la conciencia, la verdad.

Como vemos, la conciencia no designa en absoluto una verdad de orden distinto a la verdad del mundo. Muy al contrario, el orto de la filosofía moderna de la conciencia marca el momento en el que el mundo deja de ser comprendido de manera ingenua como la suma de las cosas, de los «entes» –y ello porque esas cosas dejan de ser comprendidas tan ingenuamente como lo que simplemente está aquí ante nosotros, como aquello a lo que tendríamos acceso sin que la posibilidad de acceder a dichas cosas

fuese un problema–. Por tanto, es precisamente este «estar-aquí-ante-nosotros» lo que hace de ellas fenómenos. Pero este «estar-aquí-delante» no es más que el «afuera» que es el mundo como tal, su verdad.

A esta verdad original del mundo se somete todo lo que es verdadero, todo fenómeno, cualquiera que sea su naturaleza, ya se trate de una realidad sensible como el azul del cielo o inteligible como la igualdad de los radios del círculo; todo lo que podemos percibir, concebir, imaginar o nombrar mediante el lenguaje. Una cosa no existe para nosotros más que si se nos muestra en calidad de fenómeno. Y no se nos muestra más que en este «afuera» primordial que es el mundo. A fin de cuentas, poco importa que se comprenda la verdad del mundo a partir de la conciencia o a partir del mundo si, en uno y en otro caso, lo que configura la capacidad de mostrarse, la verdad, la manifestación, es el «afuera» como tal.

La capacidad de mostrarse que encuentra su posibilidad en el «afuera» del mundo, tiene la propiedad de que todo lo que es susceptible de mostrarse en ella resulta por principio diferente de ella. Aquí reconocemos un rasgo esencial percibido desde el principio de nuestro análisis: el desdoblamiento del concepto de verdad entre lo que es verdadero y la verdad misma. Este desdoblamiento se manifiesta, como habíamos visto, a través de la indiferencia de la luz de la verdad respecto a todo lo que ella ilumina, a todo lo que es verdadero. Es precisamente cuando la verdad es comprendida como la del mundo, cuando esta indiferencia es llevada a la evidencia: en el mundo se muestra todo y cualquier cosa –rostros de niños, nubes, círculos– de tal modo que lo que se muestra no se explica nunca por el modo de desvelamiento propio del mundo. Lo que se muestra en la verdad del mundo se muestra en ella como distinto de ella, como abandonado por ella, descubierto en ella como esto o aquello, pero un aquello que podría ser diferente de lo que es, un contenido contingente, abandonado a sí mismo, perdido. Lo que es verdadero en la verdad del mundo no depende de ningún modo de esta verdad, no es sustentado por ella, guardado por ella, amado por ella, salvado por ella. La verdad del mundo –es decir, el mundo mismo– no contiene nunca la justificación o la razón de aquello a lo que la verdad permite mostrarse en ella y, así, «ser» –puesto que ser es mostrarse–.

La verdad del mundo no sólo es indiferente a todo lo que muestra. Se trata de manera mucho más grave de que atenta con-

tra aquello cuya verdad depende de ella, que no es «verdadero» más que por mostrarse en ella. Y ello porque el mundo no es un medio inerte y acabado, preexistente a las cosas y en el que éstas no tendrían más que penetrar para resultar iluminadas por él, por la luz de este «afuera». En las filosofías que colocan en la base de la verdad la conciencia, ésta se define como una trascendencia activa que lanza más allá del ente el horizonte en el que se hará visible. La puesta del ente en condición de «ob-jeto» o de «en-frente» y, así, de fenómeno, no es posible más que por la producción de ese horizonte trascendente de visibilidad que es el mundo mismo. El mundo, en consecuencia, no «es», no deja de advenir como un horizonte que no cesa de tomar forma, y ello con el carácter de un poder que no cesa de proyectarlo. En Kant ese poder se llama imaginación trascendental, es la puesta en imagen de un mundo que no es otra cosa que esa puesta en imagen. Y en esa puesta en imagen, en ese lugar imaginario, todo ente se nos muestra a su vez a modo de imagen, de representación, de ob-jeto, de en-frente, de fenómeno.

Ahora bien, no es necesario hacer depender esta producción de un horizonte de visibilidad, como puesta en imagen de un mundo, de una conciencia y de un poder determinado de esta conciencia denominado imaginación. Más bien, basta pensar esta pro-ducción del afuera del mundo por sí misma, como un hecho primero y absoluto. Es el «afuera» mismo lo que se exterioriza, desde y por sí mismo. La «verdad del mundo» no es más que eso: la auto-producción del «afuera» como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible y, por tanto, «fenómeno» para nosotros. La Naturaleza en la que pensaban los griegos no era sin duda diferente de esta auto-producción del «afuera» como verdad original del mundo. En cuanto a la conciencia de los modernos, no ha sido más que una manera impropia de formular esta misma verdad. La conciencia se comprende en primer lugar como un sujeto que se relaciona con un objeto. Pero ese sujeto corre el riesgo de ser confundido con algo, alguna sustancia consciente o espiritual que tendría la propiedad de referirse a los objetos. De ahí que convenga comprender que la conciencia no es otra cosa que esa referencia al objeto, que es «conciencia de algo», pura intencionalidad adelantándose hacia el objeto y , en primer lugar, hacia ese «afuera» en el que se muestra todo como «ob-jeto», como «en-frente», como «fenómeno».

La auto-exteriorización de la exterioridad del «afuera» que llamamos mundo no es una afirmación metafísica o especulativa de tal índole que deje al lector incierto o dubitativo a su respecto. Decir que el mundo es verdad es decir que hace manifiesto. Cómo hace manifiesto, cómo se lleva a cabo esta manifestación pura, es lo que ahora sabemos. Pero resulta que esta auto-exteriorización de la exterioridad en la que se forma el horizonte de visibilidad del mundo, su «afuera», tiene otro nombre que aún conocemos mejor: se llama Tiempo. Tiempo y mundo son idénticos, designan ese proceso único en el que el «afuera» se auto-exterioriza constantemente. Un proceso semejante debe ser marcado a dos niveles: en él mismo, ahí donde literalmente no es más que la formación de un «mundo», y en la venida afuera de ese horizonte sobre cuya pantalla se nos muestra todo. Según la experiencia irreflexiva pero constante que tenemos de él, este horizonte resulta ser el del Tiempo. Se abre sin cesar ante nosotros un «futuro» en el que se ubican las cosas y los acontecimientos hacia los que nos proyectamos –ir al trabajo, a la estación, etc.–; un «presente» en el que permanece nuestro entorno inmediato –la habitación, la mesa sobre la que escribimos–; un «pasado», finalmente, en el que se desliza todo lo que acaba de ser presente para nosotros –estos pensamientos que acabamos de tener al escribir–. El horizonte del mundo se despliega así ante nosotros bajo la forma de tres dimensiones temporales, está constituido por éstas. Estas playas de exterioridad que Heidegger llama tres «ekstasis» temporales no son fijas sino que se deslizan las unas en las otras, del futuro al presente y al pasado, constituyendo así un flujo continuo que es el de la corriente del tiempo. Es este horizonte tridimensional del tiempo el que moldea la visibilidad del mundo, su verdad. Sobre el fondo de este horizonte deviene visible, como temporal, todo lo que se nos muestra.

Se percibe aquí la gravedad del ataque que la verdad del mundo dirige contra todo lo que ella permite ver, todo lo que hace verdadero. En la medida en que la verdad es un poner afuera, entonces, apoderándose de todo para hacerlo manifiesto, propiamente lo arroja fuera de sí a cada instante. Esta puesta fuera de sí no significa en absoluto una simple transferencia de la cosa de un lugar a otro como si, en semejante desplazamiento, permaneciese semejante a sí misma recibiendo a lo sumo esta nueva propiedad de mostrarse. La venida al aparecer en el «fuera de sí» del

mundo significa más bien que es la cosa misma la que se encuentra arrojada fuera de sí, fracturada, quebrada, escindida de sí, desposeída de su realidad propia, de tal manera que, en lo sucesivo, privada de esta realidad que era la suya, vaciada de su carne, ya no es fuera de sí misma, en la Imagen del mundo, más que su propio despojo, una simple imagen en efecto, película transparente, superficie sin espesor, osamenta de exterioridad desnuda ofrecida a una mirada que resbala sobre ella sin poder penetrar en ella ni alcanzar nada más que una apariencia vacía.

Esta venida al aparecer como venida al mundo que, según la fenomenología, debía conferir el ser a todo lo que se muestra, resulta que se lo retira, haciendo de este ser su contrario, una cierta nada de sí mismo, que priva a cada cosa de su sustancia para librárnosla, pero bajo la forma de una aparición extraña a la realidad y, en primer lugar, a esa realidad que debía ser la suya y que no puede permitir ver más que destruyéndola. Este permitir ver que destruye, que consiste en el aniquilamiento de todo lo que exhibe, no dejándolo subsistir más que bajo el aspecto de una aparición vacía, es el tiempo. El tiempo es el paso, el deslizamiento bajo la forma de deslizamiento hacia la nada. Pero el tiempo no es este deslizamiento incesante por efecto de una propiedad que deberíamos sufrir sin comprenderla, al modo de una fatalidad misteriosa. Es porque la venida a la apariencia es aquí la venida al afuera, por lo que, arrojando todo fuera de sí y arrancándolo a sí mismo, lo precipita en la nada. El aniquilamiento es el modo de hacer aparecer en cuanto toma su esencia del «fuera de sí». ¡Cómo pasa el tiempo! ¡Ya está aquí el otoño! ¡Ya se apaga mi lámpara! Pero el tiempo no es verdaderamente un deslizamiento del presente al pasado, según los célebres análisis que se reúnen en el sentido común. *En el tiempo no hay presente, nunca lo ha habido y no lo habrá nunca*. En el tiempo las cosas vienen a la apariencia pero, puesto que esta venida a la apariencia consiste en la venida al afuera, las cosas no surgen en la luz de ese «fuera» más que arrancadas a sí mismas, vaciadas de su ser, muertas ya. El tiempo aniquila todo lo que exhibe porque su poder de hacer patente reside en el «fuera de sí». Pero el modo de hacer patente del tiempo es el del mundo. Es el modo de permitir ver del mundo, es la verdad del mundo que destruye.

La «verdad del mundo» no designa, pues, ningún juicio elevado sobre el mundo y todo lo que se muestra en él, sobre el cur-

so de las cosas. Porque la verdad del mundo es su manera de hacer aparecer cada cosa, habita ésta precisamente como su modo de aparecer y de perfilarse en nuestra experiencia, de dársenos y de tocarnos. La verdad del mundo es la ley de la aparición de las cosas. Según esta ley, las cosas, dándose fuera de sí mismas, despojándose de sí mismas, vaciándose de sí mismas en su aparición misma, no dan nunca su realidad propia sino solamente la imagen de esta realidad que se aniquila en el momento en que se dan. Se dan de tal modo que su aparición es su desaparición, el aniquilamiento incesante de su realidad en la imagen de ésta. De ahí que no haya presente en el tiempo: porque esta venida a la aparición que define el presente mismo como presente fenomenológico, en calidad de presentación de la cosa, destruye la realidad de esta cosa en la presentación misma, haciendo de ella un presente-imagen, homogénea tanto a la imagen de un futuro como a la imagen de un pasado. La venida al presente como venida de un futuro que se desliza al pasado, de este modo, no es otra cosa que la modalización de un Imaginario –esta modalización de la imagen del mundo que es el tiempo mismo como tiempo del mundo, en calidad de ese despliegue del «fuera de sí» que es la verdad del mundo–.

Decíamos que la verdad del mundo es indiferente a lo que ilumina: nubes, figuras, sonrisas, manuscritos, acontecimientos de una historia. De la aparición del mundo, en efecto, no puede deducirse nunca lo que aparece en cada caso en él. Pero aparecer en el mundo confiere a todo lo que aparece de este modo el ser puesto fuera de sí, vaciado de su realidad, reducido a una imagen –puesto que es este modo de ser puesto fuera de sí lo que constituye aquí la aparición como tal–. Todo lo que aparece en el mundo está sometido a un proceso de desrealización principial, el cual no señala el paso de un estado primitivo de realidad a la abolición de ese estado, sino que ubica *a priori* todo lo que aparece de ese modo en un estado de irrealidad original. En primer lugar, no hay algo que estuviese presente y que después pasase enseguida. Desde el principio, eso ya pasaba. Cuando todavía no era más que futuro, ya atravesaba las fases sucesivas de esa existencia futura; a través de ellas, sin detenerse en el presente, se propulsaba hacia su nada en el pasado. En ningún momento había dejado de ser esa nada. Si todo nos apareciese de ese modo, si no existiese otra verdad que la del mundo, no habría realidad en nin-

gún sitio, sino solamente, por todas partes, la muerte. Destrucción y muerte no son la obra del tiempo ejerciéndose cuando ya es tarde sobre alguna realidad preexistente a su daño; hieren *a priori* todo lo que aparece en el tiempo como la ley misma de su aparición –todo lo que se muestra en la verdad del mundo, como la ley misma de esta verdad–. Es esta conexión esencial que liga destrucción y muerte a la aparición misma del mundo, a lo que llama su apariencia, lo que tiene el Apóstol a la vista en ese escorzo fulgurante: «Porque pasa la apariencia de este mundo» (1 Corintios 7, 31).

Toda forma de verdad, salvo la verdad del cristianismo. Es ésta la que se trata ahora de elucidar y comprender, en su extrañeza radical respecto a todo lo que el sentido común, la filosofía o la ciencia llaman y continúan llamando «verdad».

2
La Verdad según el cristianismo

La Verdad del cristianismo debe entenderse según el sentido fenomenológico puro que hemos atribuido a ese concepto. Por tanto no se trata de una verdad como la siguiente: «Los franceses tomaron la Bastilla el 14 de julio de 1789». Por tanto, tampoco se trata de esta otra verdad formalmente similar a la precedente: «Cristo ha venido al mundo para salvar a los hombres». En estos dos ejemplos la atención se centra en cierto contenido, que aquí es un hecho histórico o, puesto que un hecho de este género nunca se presenta aisladamente, en cierto estado de cosas que es él mismo histórico. Este estado de cosas constituye el tema del pensamiento y es lo único que le importa, a saber, que los franceses tomaron la Bastilla el 14 de julio, o que Cristo vino al mundo. Lo que hace que estos dos estados de cosas sean verdaderos se sitúa, según el pensamiento ordinario, al mismo nivel que el estado de cosas y depende de él. Lo que constituye la verdad de este estado de cosas y, por consiguiente, de la proposición que lo expresa, es el hecho de que los franceses hayan tomado efectivamente la Bastilla ese día, paseando la cabeza del gobernador clavada en una pica. Dado que la verdad del estado de cosas parece del mismo orden que él y, a fin de cuentas, son idénticos, su afirmación se muestra respecto a éste como una suerte de tautología, en suma, un modo inútil de expresarlo por segunda vez. Tras la constatación espontánea del estado de cosas –la toma de la Bastilla–, ¿qué interés presenta la variante «es verdad que los franceses tomaron la Bastilla el 14 de julio»? ¿Qué añade aquí el «es verdad que»?

Nada menos que la verdad del mundo. Si el estado de cosas parece valer por sí mismo y probar él mismo su verdad, es sólo

en la medida en que se muestra bajo la condición de una manifestación a la que le es indiferente la cabeza del gobernador y la tropa vociferante que lo escolta –manifestación, sin embargo, sin la que nada de todo eso existiría–. Y esta manifestación pura, totalmente diferente de lo que hace manifiesto, es el «fuera de sí», el «afuera», ese vano de luz que dibuja el horizonte del mundo y en el que se hace visible para nosotros todo lo que es susceptible de ser conocido por nosotros. La cuestión filosófica de la verdad en cuanto tal no es, pues, superflua más que a los ojos de un pensamiento ingenuo que, hipnotizado por el contenido de lo que percibe y estudia en cada caso, ignora su venida a la luz del día en calidad de fenómeno, lo que hay que llamar con Kant la condición trascendental de posibilidad de la experiencia.

Por tanto, no se puede eludir la cuestión filosófica de la Verdad, lo que se ve a las claras cuando en el plano empírico mismo la verdad del estado de cosas resulta problemática. Por ejemplo, cuando se trata de la venida de Cristo al mundo. ¿Se ha producido realmente esta venida? ¿Es verdadera? ¿Son igualmente verdaderos los textos que la anuncian las Escrituras? Entonces, «ser verdadero» ya no significa la duplicación superflua de un estado de cosas previo y autosuficiente. Por el contrario, el estado de cosas sólo es verdadero si se manifiesta o se ha manifestado en otro tiempo; más radicalmente, si esta manifestación se ha manifestado ella misma, en sí misma y en cuanto tal. *La venida de Cristo al mundo está subordinada a la venida del mundo mismo, a su aparición como mundo.* Pues si el mundo no hubiese abierto primero su espacio de luz, si no se nos hubiese mostrado como ese horizonte de visibilidad puesto más allá de las cosas, como la pantalla sobre la que se proyectan, Cristo nunca habría podido venir al mundo ni mostrársenos, al menos a aquellos que tuvieron el privilegio de verle.

Ahora bien, ¿ha venido realmente Cristo al mundo? Los hombres que han tenido el privilegio de ser testigos de sus hechos extraordinarios, ¿han entendido sus sorprendentes palabras? Los escritos en que se consignan estas palabras y estos hechos, ¿han sido redactados por sus testigos, al menos por sus contemporáneos? ¿O se trata de colecciones hechas de piezas y fragmentos de diversa procedencia, cuya redacción es mucho más tardía? Estas preguntas, por las que aparentemente comienza toda aproximación al cristianismo, pierden su carácter liminar para pasar a un segundo plano si están subordinadas a la pregunta previa acer-

ca de la aparición del mundo y, por tanto, de una Verdad mucho más originaria que la del cristianismo –si se trata sólo de saber con esta última si Cristo ha venido verdaderamente al mundo, si su existencia histórica es un hecho asentado o no–.

Por otra parte, cuando en nuestra primera aproximación al cristianismo evocamos sucintamente las cuestiones sobre la verdad histórica de los acontecimientos relatados en los evangelios o, habiendo desaparecido esos acontecimientos, sobre la autenticidad de los textos que los narran, ¿no resultaba que la verdad de ambos, la de los acontecimientos y la de los textos, remitía inmediatamente a la esencia más original de la verdad del mundo y a la naturaleza de esta verdad? La verdad del cristianismo aparecía tan precaria, y como desvanecida, porque en el tiempo del mundo toda realidad particular se eclipsa y desaparece, porque el lenguaje deja a su vez fuera de sí esta realidad e, igual que el tiempo, no se edifica más que sobre su negación. A fin de cuentas no son los hechos ni las cosas los que son precarios y fugitivos como los años, sino su modo de aparición. La verdad fenomenológica pura determina para nosotros, en tanto que verdad del mundo, toda forma particular de verdad –por ejemplo, la de la historia o la del lenguaje– como una clase de aparición evanescente, corroída por la nada.

Por tanto, es decisivo subrayar que *la Verdad del cristianismo difiere esencialmente de la verdad del mundo*. Ciertamente como ésta, como veremos más que ésta, es, en sentido absoluto, una verdad fenomenológica pura. Concierne, por consiguiente, no a lo que se muestra sino al hecho de mostrarse, no a lo que aparece sino al modo de aparecer; no a lo que se manifiesta sino a la manifestación pura misma y en cuanto tal. O, como puede decirse, no al fenómeno sino a la fenomenalidad. El hecho de mostrarse, el aparecer, la manifestación, son conceptos fenomenológicos puros precisamente porque designan la fenomenalidad misma y nada más. Otros términos equivalentes, ya mencionados porque son los del cristianismo, son aquí «aparición», «verdad», «revelación». Una vez comprendidos en su significación fenomenológica pura los conceptos de verdad, de manifestación o de revelación, se plantea una cuestión crucial: ¿en qué consisten esta verdad, esta manifestación y esta revelación? ¿Qué es lo que en ellas hace verdadero, hace manifiesto, revela? No se trata de un poder situado tras la manifestación, tras la revelación, tras la verdad, el de hacer

manifiesto, hacer verdadero, revelar –porque en último término ese poder no existe–. Es la verdad misma en su despliegue la que hace verdadero, es la manifestación en tanto que se manifiesta ella misma la que hace manifiesto, es la revelación al revelarse ella misma la que revela. ¿Pero cómo? ¿En qué consiste en cada caso la efectividad fenomenológica de esta revelación?

Aquí aparece la diferencia radical que separa la Verdad del cristianismo de la del mundo, al mismo tiempo que de todas las formas de verdad que toman su propia posibilidad de la del mundo –verdad de la ciencia, del conocimiento, de la percepción–. Cómo manifiesta la verdad del mundo es algo que ha sido muy analizado. Recordemos algunos resultados esenciales de este análisis a fin de comprender cómo se oponen rasgo a rasgo la verdad del mundo y la Verdad del cristianismo. La verdad del mundo permite ver cada cosa situándola fuera de sí, de tal modo que la que permite ver es la exterioridad del «fuera de sí», la fenomenalidad. Dado que la verdad del mundo consiste en la exterioridad de ese «fuera de sí», difiere de todo lo que se da en esa exterioridad, de todas las cosas que se muestran en ésta como «objetos» o «entes». De donde se sigue esta consecuencia decisiva: la división del concepto de verdad entre la Verdad y lo que es verdadero no pertenece al concepto de verdad en general. *Sólo cuando la verdad es comprendida como verdad del mundo, cuando permite ver todo situándolo fuera de sí, se produce la división del concepto de verdad, la diferencia entre la Verdad misma y aquello que muestra –aquello que hace verdadero–*.

La primera característica decisiva de la Verdad del cristianismo es que no difiere en nada de aquello que hace verdadero. En ella no hay separación entre el ver y lo que es visto, entre la luz y lo que ésta ilumina. Y la razón es que no hay en ella ni Ver ni visto, ninguna Luz semejante a la del mundo. De entrada, el concepto cristiano de verdad se presenta como irreductible al concepto de verdad que domina la historia del pensamiento occidental, desde Grecia hasta la fenomenología contemporánea. Ese concepto tradicional de la verdad no sólo determina la mayor parte de las corrientes filosóficas que se han sucedido hasta nuestros días, sino incluso la idea que hoy se tiene de la verdad en los ámbitos del conocimiento científico y del sentido común, más o menos impregnado del ideal científico. Precisamente, cuando el concepto cristiano de Verdad deje de determinar la conciencia co-

lectiva de la sociedad, como lo hacía en la Edad Media, se manifestará con toda su fuerza su divorcio de la idea griega de un conocimiento y una ciencia verdadera. Y la consecuencia será, si no la supresión del concepto cristiano, al menos su relegación al ámbito de la vida privada, incluso al de la superstición.

¿En qué consiste, por tanto, una verdad que no difiere en nada de lo que es verdadero? Si la verdad es la manifestación captada en su pureza fenomenológica, la fenomenalidad y no el fenómeno, entonces lo que se fenomenaliza es la fenomenalidad misma. La fenomenalización de la fenomenalidad misma es una materia fenomenológica pura, una sustancia cuya esencia toda es aparecer, la fenomenalidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura. Lo que se manifiesta es la manifestación misma. Lo que se revela es la revelación misma, una revelación de la revelación, una auto-revelación en su fulguración original inmediata. Con esta idea de una Revelación pura, una revelación cuya fenomenalidad es la fenomenalización de la fenomenalidad misma, de una auto-revelación absoluta que es indiferente a todo lo que no sea otra cosa que su propia sustancia fenomenológica, nos hallamos en presencia de la esencia que el cristianismo sitúa al principio de todo. *Dios es la Revelación pura que no revela nada distinto de sí. Dios se revela.* La Revelación de Dios es su auto-revelación. Si por ventura la «Revelación de Dios» se dirigiese a los hombres, no consistiría en el desvelamiento de un contenido ajeno a su esencia y transmitido, no se sabe cómo, a algunos iniciados. Revelarse a los hombres no podría significar para Dios más que darles como herencia su auto-revelación eterna. El cristianismo no es, en verdad, más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres.

¿Dónde vemos algo similar a una fenomenalización de la fenomenalidad pura en calidad de su auto-fenomenalización original inmediata, en calidad de auto-revelación de eso que presuntamente llamamos Dios? En ninguna parte. Pero también está claro que no se trata aquí de semejante «ver». Ver no es posible más que en un «mundo». Ver presupone el distanciamiento de lo que debe ser visto y, por consiguiente, su venida afuera; previa y más exactamente, la venida afuera del «Fuera» mismo, la formación del horizonte del mundo. Es esta venida afuera del «Fuera», el «fuera de sí» como tal, lo que constituye la visibilidad de todo lo

que, puesto en ese «Fuera» ante nuestra mirada, será susceptible de ser visto por nosotros, el ser-visto como tal. Y ello no sólo concierne al ver sensible sino también al ver inteligible, a toda forma de experiencia en la que se accede a lo experimentado como a un «en-frente» o a un «ob-jeto».

Se deduce con extrema violencia de la última plegaria de Cristo en el monte de los Olivos que la Revelación de Dios en cuanto auto-revelación suya no debe nada a la fenomenalidad del mundo, sino que la rechaza más bien como fundamentalmente extraña a su fenomenalidad misma: «No te ruego por el mundo» (Juan 17, 9). Sin embargo, no son las circunstancias, por trágicas que sean, las que explican esta declaración aterradora, que encuentra su justificación tajante en una proposición cuyo carácter teórico puede difícilmente ser rebatido: «Mi reino no es de este mundo» (Juan 18, 36). Pero todavía nos equivocaríamos bastante si imaginásemos que se trata en primer lugar de un juicio moral. En el cristianismo, la ética siempre está subordinada al orden de las cosas. Reino no significa tampoco un cierto dominio sobre el que se extendería el poder divino, un campo reservado a su acción. La esencia propia de Cristo, en cuanto identificada con la «Revelación de Dios», con su auto-revelación absoluta, es designada como ajena al mundo: «Yo no soy de este mundo» (Juan 17, 14).

Sin embargo, si la Revelación de Dios no depende de la verdad del mundo, si su materia fenomenológica pura no se identifica con este horizonte de luz que es el mundo, de modo que no puede mostrarse en éste y no se muestra en él jamás, ¿cómo podemos tener acceso a ella? Y ante todo, ¿cómo podemos pensarla? Pues el pensamiento no es más que un modo de nuestra referencia al mundo. Pensar es siempre pensar algo a lo que el pensamiento se dirige en un ver sensible o inteligible y, por tanto, bajo la condición de mundo. Toda forma de conocimiento, y especialmente el método científico de investigación, incluido el método fenomenológico, procede según un juego de implicaciones intencionales desplegadas en cada ocasión para desembocar en una evidencia y, así, en un ver. En ese ver y gracias a él se constituye toda adquisición de conocimiento. ¿Cómo podría culminarse el trabajo aquí emprendido a propósito de la Verdad del cristianismo, es decir, de la auto-revelación de Dios, si ésta se sustrae por principio a toda mención del pensamiento, el cual presupone siempre la apertura previa de un mundo?

Pues la irreductibilidad de la Verdad del cristianismo al pensamiento, a toda forma de conocimiento y de ciencia, es uno de los temas principales del cristianismo. Tal situación no sólo confirma la oposición del cristianismo al pensamiento occidental vuelto hacia el mundo y resuelto a obtener conocimientos objetivos y, como tales, científicos. Precisamente porque esta oposición remite a una irreductibilidad última, la irreductibilidad de la Verdad del cristianismo a toda forma mundana de conocimiento y de ciencia, el mismo Cristo la formula de una forma extremadamente violenta: «Bendito seas Padre... porque, si has escondido estas cosas a los sabios entendidos, se las has revelado a la gente sencilla» (Mateo 11, 25).

Intentaremos entrever lo que significa aquí «la gente sencilla» y su apropiación misteriosa de la Revelación divina. Pero tiene que superarse en primer lugar la dificultad principial, la que priva *a priori* al pensamiento de toda posibilidad de acceder a la Revelación divina, y ello porque la fenomenalidad de todo lo que se muestra al pensamiento es incapaz por sí misma de hacer manifiesta esta Revelación divina, porque la fenomenalidad de esta Revelación nunca se fenomenaliza en cuanto afuera de un mundo. Sin embargo, la cuestión del acceso a la Revelación divina no nos concierne primordial ni principalmente a nosotros, los hombres que pensamos, aunque tratemos de saber inevitablemente, en uno u otro momento, cómo podemos alcanzarla o cómo viene a nosotros. Si no es el pensamiento o cualquier otra forma de conocimiento, si no es la verdad del mundo lo que da acceso a la Revelación de Dios, al menos subsiste una posibilidad, la única, ya evocada a decir verdad y ahora irrecusable. *No es posible acceder a Dios, comprendido como su auto-revelación según una fenomenalidad que le es propia, más que allí donde se produce esta auto-revelación y del modo en que ella lo hace*. Allí donde Dios viene originalmente a sí, en la fenomenalización de su fenomenalidad y así, como la auto-fenomenalización de esta fenomenalidad propia, ahí y sólo ahí está el acceso a Dios. No nos hace falta el pensamiento para acceder a la Revelación de Dios. Muy al contrario, sólo cuando el pensamiento se ausenta, pues la verdad del mundo está ausente, puede llevarse a cabo aquello de lo que se trata: la auto-revelación de Dios; a saber, la auto-fenomenalización de la fenomenalidad pura sobre el fondo de una fenomenalidad que no es la del mundo.

¿Dónde se lleva a cabo una auto-revelación de este tipo? *En la Vida, como su esencia. Pues la Vida no es nada más que lo que se auto-revela* –no algo que tendría además la propiedad de auto-revelarse, sino *el hecho mismo de auto-revelarse, la auto-revelación en cuanto tal*–. Siempre que se produce algo como una auto-revelación, hay Vida. Siempre que hay Vida se produce esta auto-revelación. Por tanto, si la Revelación de Dios es una auto-revelación que no depende de la verdad del mundo, y si nos preguntamos dónde se lleva a cabo semejante auto-revelación, la respuesta no ofrece ningún equívoco: en la Vida y sólo en ella. Así, estamos en presencia de la primera ecuación fundamental del cristianismo: Dios es Vida, es la esencia de la Vida o, si se quiere, la esencia de la Vida es Dios. Al decir esto ya sabemos lo que es Dios. No lo sabemos en virtud de un saber o un conocimiento cualquiera, no lo sabemos gracias al pensamiento, sobre el fondo de la verdad del mundo; lo sabemos y sólo lo podemos saber en y por la Vida misma. Sólo lo podemos saber en Dios. Pero esta anotación es prematura[1].

La afirmación según la cual la Vida constituye la esencia de Dios y es idéntica a él, es constante en el Nuevo Testamento. Contentémonos aquí con unas breves indicaciones. «Yo soy el alfa y la omega, y el que vive» (Apocalipsis 21, 6; 22, 13); el «Dios vivo» (1 Timoteo 3, 15); «Aquel del que se asegura que vive» (Hebreos 7, 4-10); «el que vive» (Lucas 24, 5), sin hablar de las declaraciones decisivas que intervienen en una elaboración más cuidadosa de la esencia divina y sobre las que tendremos que volver. «Igual que el Padre tiene la vida en Él, así ha dado al Hijo tener la vida en Él» (Juan 5, 26). Finalmente, del Verbo que es en el Principio, el célebre prólogo de Juan declara: «En Él estaba la Vida».

A las definiciones de Dios que ponen su esencia en la Vida o a las múltiples proposiciones en las que aparece como el Viviente,

1. Si la vida es la esencia de Dios como es la de Cristo y la del hombre mismo, su concepto estará en el centro de nuestra investigación. Puede que el lector se extrañe de ver cómo escribimos la palabra vida unas veces con mayúscula y otras con minúscula, incluso a veces en una misma frase. Digamos aquí simplemente que cuando va con mayúscula se refiere a la vida de Dios, y cuando va con minúscula se refiere a nuestra propia vida. Como en todo caso no hay más que una sola vida, la referencia a una u otra condición (divina o humana) es la que se indica mediante estas variantes de la terminología. Tomada en un sentido indiferenciado, escribimos la palabra vida con minúscula. Por supuesto que no se trata más que de indicaciones. Sólo el contexto del análisis intenta la elucidación radical de la «vida» de que en cada caso se trata.

se les opondrán en todo momento las que hacen referencia al Ser. Así, Yahveh, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, del que se traduce aproximadamente el modo en el que se nombra: «Yo soy el que soy», se refiere evidentemente a ese concepto de Ser. El Apocalipsis también dice de Dios: «Yo soy el alfa y la omega... el que es, ha sido y será, el Todopoderoso» (Apocalipsis 1, 8). Observaremos igualmente que el concepto de ser interviene en el interior mismo de las proposiciones que identifican la esencia divina con la Vida, tal como ésta: «El que está vivo». Para descartar de entrada el absoluto contrasentido que trae la esencia del Dios cristiano al Ser y por consiguiente a un concepto del pensamiento griego –abriendo la vía a las grandes teologías occidentales que reducen el Dios de Abraham al de los filósofos y sabios, por ejemplo, al de Aristóteles–, conviene afirmar que, remitido a su último fundamento fenomenológico, el concepto de Ser se refiere a la verdad del mundo, no designando nada más que su aparición, su iluminación, lo que basta para privarlo de toda pertinencia respecto a la Verdad del cristianismo, es decir, Dios mismo.

De modo más preciso, la palabra «ser» pertenece al lenguaje de los hombres, que es justamente el lenguaje del mundo. Y ello porque, como hemos sugerido y como tendremos ocasión de probar largamente, todo lenguaje permite ver tanto la cosa de la que habla como lo que dice de ella. Tal permitir ver depende del mundo y de su Verdad propia. En la medida en que el lenguaje de las Escrituras es el que hablan los hombres, la palabra «ser» aparece en ellas a cada instante incluso cuando se trata de que Dios se represente ante los hombres *precisamente en el lenguaje que les es propio*. Por el contrario, cuando ese lenguaje está referido explícitamente a Dios hasta el punto de convertirse en su propia Palabra, entonces esta palabra se da infaliblemente como Palabra de la Vida y como Palabra de Vida –de ninguna manera como «palabra del Ser», lo que desde el punto de vista cristiano no quiere decir nada–. «Las palabras que os he dicho son espíritu y vida» (Juan 6, 63). «Id, presentaos en el templo y predicad al pueblo todas estas palabras de vida» (Hechos 5, 20). Tendremos ocasión de citar muchos otros textos donde la esencia divina se da explícitamente como la de la Vida, «el pan de vida» (Juan 6, 35). En cuanto a las múltiples metáforas usadas en el texto del Nuevo Testamento que suscitarán una iconografía totalmente nueva, generadora de un arte específicamente cristiano que trastornará el

arte occidental, ¿hace falta recordar que convergen todas en otra verdad, en el sentido fenomenológico, distinta de la del mundo? Las cosas no sólo aparecen como portadoras de significaciones «místicas», su ser mundano se disuelve propiamente en los símbolos del fuego o del agua –«agua de vida»–: los ciervos abrevan en la fuente de la vida, el árbol mismo que se yergue «en medio de la plaza de la ciudad, a uno y otro lado del río, es el árbol de vida» (Apocalipsis 22, 1-2). Volvamos a esta última.

Por tanto, lo propio de la Vida en calidad de auto-revelación es que se revela ella misma. Esta aparente tautología implica dos significaciones que es importante disociar aquí por primera vez. Auto-revelación, cuando se trata de la esencia de la Vida, quiere decir, por un lado, que es la Vida la que lleva a cabo la revelación, la que revela. Pero también, por otro lado, *que lo que revela es ella misma*. Y aquí el modo de revelación propio de la Vida difiere fundamentalmente del modo de revelación del mundo. Ya que el mundo revela, también hace manifiesto, pero en el «afuera», poniendo cada cosa, en cuanto la ha visto, fuera de sí. De modo que ésta siempre se muestra como otra, diferente, exterior, en ese medio de exterioridad radical que es el «fuera de sí» del mundo. Por tanto, doblemente exterior. Exterior al poder que la hace manifiesta –y es aquí donde interviene la oposición entre la Verdad y lo que ésta hace verdadero–. Exterior a ella misma, por otro lado –ella que no se muestra más que en su propia exterioridad respecto a sí, vaciada de su sustancia propia, irreal, con esa irrealidad que le viene de su propio modo de aparición, de la verdad del mundo–. Por tanto, si la Vida se auto-revela no sólo en el sentido de que lleva a cabo la revelación sino porque es ella misma la que se revela en tal revelación, entonces no es posible sino porque su modo de revelación ignora el mundo y su «afuera». *No es posible vivir en el mundo*. Vivir sólo es posible fuera del mundo, allí donde reina otra Verdad, otro modo de revelar. Este modo de revelar es el de la Vida. La Vida no arroja afuera lo que revela, lo guarda en sí y lo retiene en un abrazo tan estrecho que lo que retiene y revela es ella misma. Sin embargo, es y puede ser la vida sólo porque guarda lo que revela en ese abrazo que nada podría romper. La Vida se abraza, se experimenta sin distancia, sin diferencia. Sólo bajo esta condición puede experimentarse a sí misma, *ser ella misma lo que experimenta* –ella misma, en consecuencia, la que experimenta y lo que es experimentado–.

En la auto-revelación de la Vida nace la realidad, toda realidad posible. Y es necesario comprender por qué. En seguida queda claro que una realidad cualquiera no puede edificarse más que si se excluyen las condiciones que la harían imposible *a priori*, impidiendo que ejerzan su labor destructiva. Ahí donde no tiene ni cabida ni poder el «afuera» que arroja todo fuera de sí y lo despoja precisamente de su realidad, en la esencia de la Vida, sólo ahí es posible algo como una realidad. Por eso conviene desde ahora (incluso aunque tengamos que volver frecuentemente sobre este punto) rechazar la idea que encontró en la filosofía de Hegel y en sus sub-productos, como el marxismo, su expresión más tenaz, antes de determinar a cambio una buena parte de los lugares comunes del pensamiento moderno. Es la idea de que el cristianismo es una huida de la realidad y, por tanto, una huida del mundo. Si la realidad reside en la Vida y sólo en ella, ese reproche se disuelve hasta convertirse finalmente en un sinsentido.

Ahora bien, la realidad reside en la Vida no sólo porque lo que ésta experimenta, al ser experimentada sin distancia ni diferencia de ningún tipo, no se ha vaciado de sí en el «fuera de sí» de un mundo, en la irrealidad noemática de lo que no permite más que ver –porque lo que experimenta todavía es ella–. Que el contenido de la Vida, lo que experimenta, sea la Vida misma, remite a una condición más fundamental, a la esencia misma del «vivir»; o sea, a un modo de revelación cuya fenomenalidad específica es la carne de un pathos, una materia afectiva pura, de la que toda escisión, toda separación, resulta radicalmente excluida. Sólo porque es tal la materia fenomenológica de la que está hecha esta revelación se puede decir que en ella lo que revela y lo que está revelado son uno. La sustancia fenomenológica patética del vivir define y contiene toda «realidad» concebible.

Cuando decimos: en el vivir en el que se mantiene toda realidad, en la auto-revelación que constituye la esencia de la vida y, así, la de Dios mismo, lo que revela es lo mismo que lo que es revelado –entre el primero de estos términos y el segundo, que decimos que son lo mismo, ¿no se traza una distinción, o al menos no se escorza previamente? ¿No supera esta distinción o pretende superar una identificación que de hecho la presupone?–. Lo mismo sucede cuando, a propósito del «experimentarse» que no expresa nada más que el vivir, afirmamos que lo que experimenta es lo mismo que lo experimentado; ¿acaso no hemos quebrado

ya la supuesta unidad primordial del vivir? Sin embargo, esas diferenciaciones potenciales, igual que la cópula que las supera, pertenecen a la morfología del lenguaje y se enraízan con ultimidad en el mundo cuyo lenguaje es ese lenguaje. Experimentarse como lo hace la Vida es gozar de sí. El goce no presupone ninguna diferencia semejante a aquella en la que nace un mundo: es una materia fenomenológica homogénea, una carne afectiva monolítica cuya fenomenalidad es la afectividad como tal. La autorevelación de la Vida no es una estructura formal concebible a partir del «fuera de sí» y de sus propias estructuras, encontrándose éstas rebasadas, superadas completamente al ser conservadas en esa misma superación. La auto-revelación de la Vida es su goce, el auto-goce primordial que define la esencia del vivir y, así, la de Dios mismo. Según el cristianismo, Dios es Amor. El Amor no es más que la auto-revelación de Dios comprendida en su esencia fenomenológica patética, a saber, el auto-goce de la Vida absoluta. Por eso el Amor de Dios es el amor infinito con el que se ama eternamente a sí mismo, y la revelación de Dios no es nada más que ese Amor.

Se plantean aquí algunas cuestiones perentorias: si la verdad del cristianismo encuentra su esencia en la Vida y si esta esencia de la Vida es la de Dios mismo, entonces ¿qué relación puede mantener semejante Vida con lo que normalmente llamamos con este nombre y que parece ser, no el privilegio de Dios, sino el de todos los vivientes? Más precisamente, ¿qué relación con lo que la ciencia tematiza bajo ese término: con el objeto de la biología? Ésta, que incorpora los progresos espectaculares de la investigación contemporánea y dispone de metodologías extraordinariamente sutiles y complejas, ¿no arroja sobre la vida una luz completamente nueva? El discurso arcaico del cristianismo, obstruido por consideraciones teológicas y por un saber obsoleto, ¿presenta todavía algún interés para el hombre de hoy en día? ¿Cómo pensar al hombre mismo a la luz de la concepción cristiana de la Verdad, es decir, de la mera idea de la Vida? La concepción griega de lo que constituye la humanidad del hombre a partir de su diferencia específica con el animal, como animal provisto de logos, de razón y de lenguaje –como capaz de pensar, reflexionar y razonar–, ¿no nos acerca mucho más a lo que realmente somos, de modo que es imposible y además peligroso no ver en el hombre nada más que un viviente?

3
Esa Verdad llamada la Vida

La elaboración del concepto cristiano de Verdad ha mostrado que ésta encuentra su esencia en la Vida. En cuanto idéntica a la Verdad, la Vida se comprende de entrada como fenomenológica. Que la Vida es Verdad significa que es manifestación y revelación en el sentido original que hemos dado a estos términos. La Vida no es «verdadera», lo que no quiere decir más que esto: se manifiesta, se muestra. En ese caso nada la distinguiría de un fenómeno cualquiera, de todo lo que se muestra en general. Tal proposición no sólo permanecería indeterminada, dejaría en la sombra el problema de la Verdad y especialmente el de la verdad propia de la Vida. No sólo lo que se muestra presupone una «mostración», una manifestación previa sin la que nada se nos manifestaría nunca, ningún problema de ningún tipo. Sino que la cuestión central de la fenomenología directamente implicada en la intelección del cristianismo es la de saber *cómo* la manifestación hace patente todo lo que manifiesta, más esencialmente, cómo se manifiesta ella misma. Antes de hacer patente cualquier cosa, en efecto, y para poder hacerlo, la manifestación misma debe manifestarse en su pureza, en cuanto tal. Antes de iluminar cada cosa la luz brilla con su resplandor propio. Cuando se plantea la cuestión central de la fenomenología se nos desvela la extraordinaria originalidad del cristianismo, la fractura decisiva en la que se apoya por completo. Al concepto griego de fenómeno que determinará el pensamiento de Occidente, la interpretación de la manifestación de las cosas, más rigurosamente, de la manifestación de esta manifestación como verdad del mundo, verdad cuya fenomenalidad es la del «afuera», el cristianismo opone de modo absoluto su concep-

ción de la Verdad como Vida. Vida recibe por tanto en el cristianismo una significación fenomenológica tan original como radical. Vida designa una manifestación pura, irreductible a la del mundo no obstante, una revelación original que no es la revelación de otra cosa y que no depende de nada distinto, sino una revelación de sí, esa auto-revelación absoluta que es precisamente la Vida.

Por su esencia fenomenológica, porque es Verdad, manifestación pura, revelación, la Vida de la que habla el cristianismo difiere por completo del objeto de la biología. Lo que caracteriza a éste –trátese de neuronas, de corriente eléctrica, de cadenas de ácidos, de células, de propiedades químicas o incluso de sus constituyentes últimos que son las partículas materiales–, es que resulta ajeno en sí a la fenomenalidad. Sin duda, esos elementos diversos –físicos, químicos o específicamente biológicos– son todos ellos fenómenos o remiten a fenómenos, sin los cuales ninguna ciencia, por elaboradas y sofisticadas que sean sus metodologías, podría saber nada. Pero precisamente esos diversos fenómenos no tienen por sí mismos su fenomenalidad, su capacidad de mostrársenos. Esta capacidad de mostrarse y transformarse así en objeto de un saber posible se la deben a un poder de manifestación que les es ajeno, mientras que en sí mismos son «ciegos». Y ese poder de manifestación ajeno a los elementos en sí ciegos que estudia la biología es la verdad del mundo.

La oposición radical entre la materia fenomenológica de la que está hecha la Vida en cuanto auto-revelación, en cuanto Verdad original y, por otra parte, la materia no fenomenológica de los elementos constitutivos de las propiedades químicas o propiamente biológicas, suscita una cuestión problemática pero insoslayable: la de la relación existente entre el enfoque del cristianismo y el enfoque científico contemporáneo, relación que no puede resultar, al parecer, más que conflictiva. Cristo ignoraba todos los descubrimientos sensacionales de la biología del siglo XX. En todo caso, el discurso que profesa sobre la vida no les presta ninguna atención. Cuando declara en un dicho sobre el que tendremos que volver: «Yo soy... la Vida» (Juan 14, 6), no pretende significar que es un compuesto de moléculas. E incluso aquellos de sus contemporáneos que no veían en él más que a un hombre, todo lo más un profeta, no le consideraban por eso como un «hombre neuronal».

Se dirá que en la época en la que vivió Cristo todavía no había nacido la ciencia. Lo que se sabe del hombre se reduce a la expresión inmediata de los datos de la percepción sensible –un saber ingenuo sobre el que se edifica el conjunto de las concepciones antropológico-religiosas que constituyen la creencia común–. Lo que enseña Cristo tocante a lo más esencial del hombre y su pretendida relación con lo absoluto, procede de la ignorancia.

¡Extraña ignorancia!, pues el concepto negativo de ignorancia, la ignorancia pura y simple, no podría producir nada, ni siquiera las representaciones colectivas de una época. A pesar de su connotación peyorativa, también se les asigna a éstas un origen preciso: la percepción ordinaria inmediata. Es esta percepción sensible de las cosas, las regulaciones sensibles que se establecen habitualmente entre ellas, las que sirven de fundamento a los diversos modos de juzgar, razonar y evaluar que constituyen la ideología de una sociedad dada en un momento de su historia. Este modo de pensar común determina los comportamientos, las costumbres y finalmente la ética de esta sociedad. La enseñanza de Cristo no tiene desgraciadamente nada que ver con este saber sensible, inmediato, empírico y práctico que constituye la base de una sociedad. Más bien diríamos que va siempre en su contra. En el universo de la percepción ordinaria se ven los cuerpos de los muertos descomponiéndose en la tierra más que resucitando en el «cielo». En el universo de la percepción las riquezas se pudren y los vestidos son devorados por los gusanos, los metales son corroídos por la roña. En el universo de la percepción las mansiones están construidas por las manos de los hombres. Sin embargo, Cristo habla de una riqueza que no pasa, Santiago o Pablo, de un metal que no se enmohece, de moradas que no están construidas por las manos de los hombres.

Y no sólo las cosas, también los hombres y sus comportamientos obedecen a menudo a leyes distintas de las de la percepción ordinaria. Bajo la claridad cegadora de la Vida, en su luz inaccesible, los vivos se tambalean como si estuvieran borrachos, sus comportamientos se invierten. El que pretende ser el primero se sentará en la última fila, el que atesora dinero queda despojado de sus bienes, el que no tiene nada lo posee todo, el que tiene sed la sacia, el que es odiado por todos debe alegrarse porque sufre y quien sufre es dichoso. El que nada sabe lo sabe todo, el que todo lo sabe, no sabe nada. Resulta en ver-

dad difícil atribuir estas proposiciones al saber de la percepción ordinaria, a la ideología ingenua de una época.

¿Qué más podría decirnos la química molecular sobre estas paradojas que a pesar de todo atañen a la vida cotidiana de cada uno? ¿Debemos pensar que si Cristo hubiera tenido la oportunidad de cursar estudios en un instituto californiano de biología habría modificado de manera apreciable su concepción de la vida, concepción según la cual, por ejemplo, «el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí, ése la salvará» (Lucas 9, 24)? ¿Diremos, a fin de evitar toda polémica o para descartar una dificultad real, que cristianismo y biología no hablan de la misma cosa, que sus discursos no se interfieren, que toda comparación entre ellos carece de sentido? ¿O diremos por el contrario que *no hay más que una Vida, la de Cristo, que también es la de Dios y la de los hombres*, y que de ésta única Vida, que es auto-revelación, más aún, la auto-revelación de Dios mismo, sólo testimonia la palabra de Cristo?

Habíamos supuesto que en la época de Cristo no se sabía nada o casi nada de la vida. Postulemos ahora la hipótesis inversa. Supongamos que ahora, cuando la biología logra sus avances más decisivos, hay cada vez más ignorancia respecto a lo que realmente es la vida; que, lejos de implicar sólo a la biología, esta ignorancia se extiende a la totalidad del campo de los conocimientos científicos y que éstos, sobre todo por el culto que se les rinde, terminan impregnando por completo el espíritu público. En ese caso, sería ciertamente éste último, el espíritu de nuestro tiempo, el espíritu moderno, y por tanto cada hombre determinado por él, el que sabría menos que nunca en qué consiste la vida: qué es el hombre. Y puesto que no se puede tratar aquí de una mera hipótesis, veamos su demostración, tanto en lo que concierne al saber científico de esta época como a su ideología colectiva y en cierto modo popular.

Por lo que respecta a la ciencia, no se pueden olvidar las decisiones iniciales de las que procede y que la determinan por completo, al igual que a su mundo –que es el nuestro–. Las decisiones tomadas por Galileo al comienzo del siglo XVII asignan a la nueva ciencia la tarea de conocer el universo real, que está constituido por objetos materiales extensos y dotados de figuras. Desde entonces, el conocimiento que debe permitirnos el acceso a esta realidad del universo no puede ser el conocimiento sensible, co-

mo sucedió en el pasado de la humanidad –conocimiento variable de un individuo a otro, incapaz de alcanzar proposiciones universales y, sobre todo, inadecuado a la realidad que trata de conocer–. En efecto, no es sensible; las propiedades sensibles de las cosas no dependen de la naturaleza verdadera de las cosas mismas, se contentan con expresar las estructuras empíricas y contingentes de nuestra animalidad –nuestra organización biológica fáctica–. Por tanto, conocer de modo adecuado el universo implica que, descartadas estas propiedades sensibles como ilusorias, aprehendemos las figuras de los cuerpos reales –estudio que compete a la geometría, ciencia racional y rigurosa–. La determinación matemática de las propiedades geométricas de los cuerpos reales, propuesta por Descartes siguiendo el ejemplo de la nueva ciencia galileana, confiere a ésta su fisonomía moderna: el estudio físico-matemático de las partículas materiales que constituyen la realidad de nuestro universo.

Reflexionar, por poco que sea, sobre la génesis de esta ciencia que va a trastornar el mundo, abriendo así la vía a lo que hemos de llamar modernidad, supone tomar en consideración la reducción inicial que implica, a saber, la puesta entre paréntesis de las cualidades sensibles del universo. Sopesar ahora semejante reducción, captar su importancia para el porvenir de la humanidad en un sentido no sólo histórico sino propiamente metafísico, que afecta al destino mismo del hombre, supone comprender que el distanciamiento de las cualidades sensibles implica el distanciamiento de la sensibilidad, sin la que esas cualidades sensibles no existirían. Sin embargo, poner entre paréntesis la sensibilidad supone descartar la Vida fenomenológica que define la Verdad del cristianismo y de la que la sensibilidad no es sino una modalidad. Pues sólo es posible sentir donde reina el «auto-experimentarse a sí mismo», la auto-revelación original cuya esencia es la Vida. Considerada desde la perspectiva del desarrollo científico, la puesta entre paréntesis de las cualidades sensibles puede parecer un postulado metodológico cuya legitimidad depende de su extraordinaria fecundidad práctica. Por otra parte, las cualidades sensibles pertenecen al objeto al menos como cualidades aparentes: al igual que éste, se muestran en el mundo. La ciencia cree seguir moviéndose en su ámbito cuando reduce esas propiedades a su substrato físico material. Lo que se le escapa a la ciencia es que las cualidades sensibles no existen nunca como meras pro-

piedades de un objeto. Antes de ser proyectadas sobre éste, son precisamente las impresiones subjetivas puras las que presuponen la sensibilidad, esa esencia invisible de la Vida que es la Verdad cristiana.

La puesta entre paréntesis de la vida por la decisión galileana que inaugura la ciencia moderna concierne en primer lugar a la biología. Es en su campo donde manifiesta su efecto más notable, orientando la investigación hacia los substratos químicos y físicos de los fenómenos biológicos y de su funcionamiento específico. Es una consecuencia absolutamente necesaria que al término de tal investigación no se encuentren sino procesos fisico-químicos y nada que se asemeje a la experiencia interior que cada viviente tiene de su vida, al hecho mismo de «vivir», es decir, a esta auto-revelación original que cualifica a la Vida como una esencia fenomenológica pura y a la Verdad en el sentido del cristianismo. Esta consecuencia no resulta de la investigación misma, de sus progresos o de sus vicisitudes propias, sino de su postulado metodológico inicial. Al excluir de su campo de investigación, en su decisión inaugural, la vida sensible, la vida fenomenológica en general, la ciencia galileana seguramente no podría encontrarla de nuevo en aquel campo ni siquiera denominándose biología. Y, de hecho, la biología nunca encuentra a la vida, no sabe nada de ella, ni siquiera tiene idea de ella. Cuando de modo extraordinario es la biología misma la que habla –la biología y no el biólogo, siempre imbuido de los ideales o de los prejuicios de su tiempo–, entonces dicta sentencia sobre sí misma, declara con absoluta verdad y lucidez lo que es: «*Hoy en día ya no se interroga a la vida en los laboratorios*»[1]. Hay que darle la razón: *En la biología no hay vida, sólo hay algoritmos*. No era, pues, en tiempos de Abraham o de Melquisedec, ni en los de Cristo, cuando no se sabía nada de la vida, mientras que en este fin del siglo XX, ante nuestros ojos maravillados y vagamente inquietos, se habría comenzado a levantar el velo de secretos

1. F. Jacob, *La Logique du vivant*, Gallimard, Paris 1970, 320. Se remitirá al contexto: «Los procesos que tienen lugar en los seres vivos al nivel microscópico de las moléculas no se distinguen en nada de los que analizan la física o la química en los sistemas inertes... De hecho, después del nacimiento de la termodinámica, el valor del concepto operatorio de vida no hace sino diluirse y su poder de abstracción no hace sino declinar. Hoy ya no se interroga a la vida en los laboratorios».

ocultos desde el origen del mundo. Lo verdadero es más bien lo contrario: es hoy en día, a pesar de los maravillosos progresos de la ciencia o, más bien, a causa de ellos, cuando se sabe cada vez menos sobre la vida. O, para ser más rigurosos, cuando *no se sabe nada de ella, ni siquiera que existe.* Y es la biología la que nos lo dice, la que dice que ante su mirada, en su campo de investigación científicamente circunscrito y definido, no se muestra jamás nada semejante al «vivir» de la vida. En realidad no dice ni siquiera esto. Pues para decirlo necesitaría saber al menos qué es este vivir, tener una vaga idea de él. Pero no lo sabe, no tiene idea alguna.

Los biólogos, ellos sí saben qué es la vida. No lo saben como biólogos –puesto que la biología no sabe nada de esto–. Lo saben como todos nosotros porque también ellos viven, porque aman la vida, el vino, las mujeres, porque aspiran a un puesto, hacen carrera, experimentan también la alegría de viajar, de los reencuentros, el aburrimiento de las tareas administrativas, la angustia de la muerte. Pero esas sensaciones y emociones, ese creer, esa ventura o el resentimiento, todas estas experiencias o aflicciones que son otras tantas epifanías de la vida, no son a sus ojos más que «pura apariencia».

«Apariencia» implica en primer lugar que no es necesario estudiarla. «Apariencia», «pura apariencia», «mera apariencia» designa en efecto una aparición que no vale por sí misma, que no tiene en sí su razón de ser, que no se explica por sí misma. «Apariencia» quiere decir apariencia de otra cosa, remite a esa otra cosa y sólo en esta última encuentra su explicación. Por tanto, los biólogos no se preocupan de estas apariencias que son las modalidades de la vida, su estatuto fenomenológico no les interesa. Nunca las perciben en sí mismas como impresiones, sentimientos, deseos, venturas. En esas apariencias, o más bien a través de ellas, captan corrientes eléctricas o cadenas de neuronas. Los biólogos practican la reducción de la Vida fenomenológica absoluta al contenido de la biología –reducción que la biología nunca lleva a cabo y de la que ni siquiera tiene idea– como algo obvio. Sustituyen de golpe, sin ni siquiera darse cuenta, la auto-revelación de la Vida fenomenológica absoluta, de la que sólo tienen conocimiento dentro de esta auto-revelación y por ella, puesto que son vivientes que viven por y sólo por esta Vida fenomenológica, por el contenido material de la biología.

Reducción absurda si se pretende afirmar que lo que se experimenta a sí mismo en el abrazo patético inquebrantable del sufrir y del gozar es *en realidad* algo que no experimenta nada y se encuentra incapacitado por principio para hacerlo: las partículas materiales. Reducción insostenible si las leyes fenomenológicas de la vida, las que exhibe por ejemplo el cristianismo en su verdad sin edad, no tienen ninguna relación con las leyes biológicas, químicas o físicas. Las leyes físicas, químicas o biológicas nunca han pretendido ser las leyes de la Vida fenomenológica absoluta. Nunca la materia no fenomenológica de la materia se ha presentado como la materia fenomenológica de la vida, como su autorevelación, lo que precisamente no es. La ciencia nunca ha hecho ninguna reducción que no sea puramente metodológica. Son los científicos, haciendo decir a la ciencia lo que ella no dice, los que profesan esta reducción; son ellos los asesinos de la vida, los que despojándola de esta auto-revelación que constituye su esencia al mismo tiempo que la de todos los vivientes, negando así el hecho mismo de vivir y teniéndolo en nada, reducen todo lo que vive y se experimenta como viviente a procesos ciegos y a la muerte.

Descartadas las ilusiones reduccionistas, hay que atenerse, pues, al contenido efectivo de la ciencia. Entonces la verdadera cuestión es ésta: ¿por qué el vivir de la vida no aparece nunca en el campo de los fenómenos tematizados por la biología? Por importante que haya sido su papel en la definición y en el desarrollo de la ciencia moderna, ¿es suficiente la reducción galileana para explicar por qué, de modo paradójico, *se ausenta la vida del campo de la biología y en general de cualquier campo de investigación científica*? ¿Es verdaderamente el acto de poner entre paréntesis las cualidades sensibles de las cosas el que ha hecho desvanecerse, al mismo tiempo que esas cualidades, la sensibilidad a la que remiten necesariamente y, así, la vida fenomenológica misma, puesto que está presente en la sensibilidad como aquello que la hace originalmente sensible, como el «sentirse a sí misma» sin el que ningún sentir sentiría jamás nada?

Ahora bien, si consideramos el mundo antes de la reducción galileana, el mundo sensible en el que viven los hombres, ese mundo en el que hay colores, olores y sonidos, cualidades táctiles como lo duro o lo blando, lo suave y lo rugoso, donde las cosas nunca se nos dan más que revestidas de cualidades axiológicas como lo dañino o lo ventajoso, lo favorable o lo peligroso, lo

amable o lo hostil, es forzoso entonces reconocer que, a pesar de esas determinaciones sensibles o afectivas que remiten a la vida hasta el punto de que la fenomenología contemporánea ha denominado a ese mundo de la experiencia concreta, a ese mundo previo a la ciencia, el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), *sin embargo la vida nunca se muestra en él.* Y esta es la única razón por la que tampoco se muestra en ningún campo de investigación teórica, y especialmente en el de la biología: porque cualquiera que sea la importancia de los procesos de depuración abstracta que le hayan preparado en un tratamiento científico específico, ese campo ya había tomado la forma de un mundo, debiendo ofrecerse previamente a un ver y, así, a la verdad de ese mundo. De este modo, somos remitidos a la tesis decisiva del cristianismo, a saber, que la Verdad de la Vida es irreductible a la verdad del mundo, de manera que nunca se muestra en él. Lo que hay que analizar más de cerca es esa exclusión recíproca de la Verdad de la Vida y la verdad del mundo.

¿Acaso no vemos en el mundo, junto a las cosas inanimadas, a los seres vivos y también nuestra propia vida, en cuanto parecida más o menos a la de los animales? Es verdad: *Vemos a los seres vivos pero nunca vemos su vida.* Si seguimos adelante con la reflexión sobre la percepción que tenemos de tales seres, constatamos que les es inherente una significación –la significación «ser vivo»– y es esta significación, junto a la captación intuitiva de sus cuerpos objetivos, lo que hace de esos cuerpos cuerpos vivos, y de esos seres lo que son para nosotros, seres vivos. Ahora bien, la captación de esa significación no es en absoluto la percepción de la vida misma. Significar quiere decir mentar «en vacío», de tal modo que ninguna intuición de la realidad corresponde todavía a esta mención. Por ejemplo, cuando formo la significación «perro», con el término «perro» no percibo por ello un perro real. Igualmente, cuando percibo vivientes les confiero la significación de «ser vivo» sin percibir su propia vida en sí misma, tal y como ellos la experimentan. Precisamente porque no percibimos la Vida en sí misma, no la alcanzamos más que bajo la forma de una significación vacía o, para decirlo como Husserl, de una significación noemática irreal, no ingrediente. Esta significación inviste al ser vivo y determina su percepción hasta el punto de que no es concebible sin ella. Para tomar prestado otro ejemplo de Husserl: estos ojos son percibidos como «ojos que ven», estas manos

como «manos que tocan»[2]. De tales significaciones no quedan sino significaciones vacías incapaces de contener la realidad. Sea cual sea el análisis filosófico que se proponga no hacen más que significar la vida sin poder darla en sí misma.

Aquí conviene instituir una diferencia radical entre las significaciones que mientan la vida y, así, el conjunto de los vivientes, y las que se refieren a las cosas. Decimos «el árbol es verde» y de este modo hemos formado la significación «árbol» y la significación «verde», sin que sin embargo tengamos ante nosotros ningún árbol ni ningún color verde en cuanto árbol «real» y color «real». Como toda significación en general, mientan su objeto «en vacío» sin darlo realmente en una intuición efectiva. Pero esas intenciones vacías pueden plenificarse en todo momento. Es lo que se produce en mi experiencia cuando, tras haber pensado en un árbol verde o haber hablado de él, de pronto percibo uno. La significación vacía se convierte en un intuición plena, precisamente en lo que se denomina una percepción. *Toda significación vacía concerniente a las cosas –sean éstas sensibles o inteligibles– es susceptible de cambiarse en una intuición plenificada, en una percepción. En el caso de una significación que mienta la vida, esto nunca se produce.* Tal significación, por ejemplo la significación «viviente», es incapaz de transformarse en una percepción real de la vida o de una vida singular. Y no porque esta vida «no exista», sino precisamente porque es incapaz de darse a una percepción, de hacerse visible en la verdad del mundo.

Por tanto, la incapacidad de la biología moderna para darnos acceso a la vida misma no proviene de ella. No es propia de la ciencia en general y no deriva, por tanto, de la reducción galileana de la que esta ciencia procede. Semejante incapacidad es la de todo conocimiento abierto a un mundo, más profundamente, la de toda forma de experiencia que pide y toma prestada su fenomenalidad de la del mundo, de su verdad. Pero el presupuesto según el cual toda forma de experiencia toma prestada su fenomenalidad de la del mundo, es el que va a dominar el pensamiento occidental. A este pensamiento en su conjunto se le escapa la vida en el sentido en que nosotros la entendemos, en el sentido en

2. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. de G. Peiffer y E. Lévinas, Vrin, Paris 1974, 101 (versión cast.: *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, trad. de M. García-Baró, FCE, Madrid 1985).

que la entiende el cristianismo: la Vida fenomenológica cuya esencia consiste en experimentarse a sí mismo en su «vivir». Esta Vida fenomenológica que se experimenta a sí misma, esta vida real que es la nuestra, que habita cada una de nuestras alegrías y sufrimientos, de nuestros deseos y temores y, antes que nada, la más humilde de nuestras sensaciones, es sin embargo la gran ausente de la tradición filosófica y cultural a la que pertenecemos. Pero ¿cómo puede pasar desapercibida tal ausencia, cómo no se sugiere como la mayor paradoja, una paradoja insoportable para cada uno de los que viven gracias a esta vida, deudores de ella a cada instante, sin poder saldar jamás esta deuda, su propia condición de vivientes?

El disimulo de la Vida fenomenológica absoluta que es la única vida real, la que no deja de experimentarse a sí misma en su vivir, será uno de nuestros principales temas de reflexión. Este disimulo constituirá al mismo tiempo el objeto privilegiado de nuestra investigación porque es también en cada viviente el de su condición verdadera. Estas cuestiones son, por otra parte, las del cristianismo. Por el momento, contentémonos con una pregunta más limitada: ¿Cómo una tradición que ha atravesado los siglos para llegar a la cultura europea, cómo semejante cultura ha podido comportarse respecto a esta realidad esencial que es nuestra vida sin hacer de ella su preocupación más importante, sin convertirla en la clave de sus diversos sistemas de conceptualización? La respuesta se impone en su simplicidad: sustituyendo la esencia disimulada de la vida por la consideración de los vivientes. Pero para que esta sustitución cumpla su papel, para que conduzca a la ocultación por parte del pensamiento occidental de la esencia original de la vida y de su «vivir», era necesario que se reprodujese sobre el plano mismo de los vivientes que acababan de reemplazar a la vida ante la mirada de este pensamiento. Es necesario que, para cada viviente, *se sustituya la auto-donación en el vivir de la vida, la auto-revelación de ésta, por su aparición exterior en la verdad del mundo.*

Y eso es lo que se ha producido desde la Antigüedad clásica y, sin duda, mucho antes de ésta. El viviente es un ente que se muestra en el mundo entre los demás entes y del mismo modo que ellos. Entre los demás entes, vivos o no. Manteniendo, pues, con éstos múltiples nexos mundanos, desvelables en el mundo, y tomando del mundo sus caracteres. Esta pertenencia al mundo

del viviente es tan fuerte que lo determina desde su nacimiento –que no consiste sino en su venida al mundo y se agota en ésta–. Queda por saber lo que distingue a este ente viviente de todos los demás, ya que su modo de aparición es el mismo, ese mismo y único mundo con sus modos de aparición idénticos para unos y otros, esas intuiciones espaciales, temporales, esas correlaciones recíprocas a las que todos están sometidos. Cuando la Vida en su vivir está ausente, en la verdad del mundo, ¿de qué puede jactarse un ente que aspira a la condición de «viviente», a diferencia de todo lo que no lo es? De propiedades y caracteres de los que el otro carece. Pero esas propiedades y esos caracteres son objetivos, aparecen en el mundo. Se trata de propiedades y funciones como la motilidad, la nutrición, la excreción, la reproducción, etc. Estas funciones que se desarrollan bajo la forma de procesos objetivos y tenidos por tales, permiten calificar a los entes que disponen de ellas como entes vivientes y definirlos así.

Permanece el enigma de comprender por qué esas funciones se consideran características de la vida. Su papel de criterio distintivo no resulta problemático. Pues se pueden elegir libremente ciertos criterios, decidir que los fenómenos portadores de un grupo de propiedades *a* se incluirán en la clase «*A*», y que otros que carecen de ellas en la clase «*no A*». Pero, ¿por qué a los fenómenos de la primera clase se les llama «vivientes»? ¿Por qué funciones como la nutrición, la motilidad, etc., se consideran propias de la vida y susceptibles desde ese momento de diferenciar fenómenos específicamente vitales? Después de todo no son más que fenómenos objetivos, ninguno de los cuales revela en sí la vida en su vivir, tal como ella se revela a sí misma. Sobre el plano de la percepción sensible esos fenómenos reciben con espontaneidad, ciertamente, la significación de «ser vivo». Son percibidos como tales, como manos que tocan, decía Husserl, como ojos que ven. Lo que toca en ellos es la vida. Lo que ve en ellos es la vida. Pero en el proceso objetivo al que se reduce el acto de tocar, al mostrarse en la verdad del mundo, no vemos y no podemos ver la vida, no podemos verla tocar, si es ella la que toca. En el movimiento objetivo del ojo o de la mirada, al mostrarse en la verdad del mundo, no vemos y no podemos ver la vida –no podemos ver su Ver, si es ella la que ve–. ¿Por qué les atribuimos entonces la significación de ser movimientos de la vida misma si la vida nunca se revela en sí en su apariencia mundana?

Decíamos que a diferencia de las significaciones que remiten a las cosas, las que atañen a la vida son incapaces de recibir una plenificación intuitiva, de transformarse en una percepción. Ahora decimos algo más. No se trata sólo de la imposibilidad de la significación «viviente», «ser viviente», para darnos la vida, se trata del origen de esta significación. ¿De dónde viene si la vida no se muestra jamás en el mundo, si la idea misma de la vida –su significación– no puede provenir de la verdad de este mundo? No es sólo la posibilidad de tener acceso a la vida en el mundo la que se cierra. Si el origen de esta significación resulta desconocido, lo que se cuestiona es la posibilidad misma de percibir en el mundo un ente, al menos con esta significación de ser un ente viviente, un organismo.

La ciencia galileana pone en evidencia la imposibilidad de que la vida se revele en la verdad del mundo. Igual que la percepción sensible ingenua, la ciencia tematiza el ente vivo, no la vida. Lo que retiene de ese ente, igual que la percepción inmediata, son los caracteres por los que se da como viviente, las funciones, los fenómenos biológicos y fisiológicos considerados en su especificidad. Practicando la reducción de la sensibilidad, son por tanto esos fenómenos biológicos objetivos reducidos a procesos materiales, reducidos a su vez a los parámetros que los expresan, los que constituyen su objeto. En éste ya no hay nada del vivir de la vida, nada viviente. La biología no se preocupa de la significación del más pequeño de esos fenómenos, referirse a seres vivos y pertenecerles, ni tampoco de la vida misma. Y ello con razón si el significado «viviente» o «ser viviente» no tiene en el fondo ningún sentido una vez privado de toda relación con el vivir de la vida. La biología estudia los fenómenos de la clase «*A*». Los conceptos de vida o de viviente son viejas entidades metafísicas sin vigencia. «En la biología no hay vida, sólo hay algoritmos». La última supervivencia de estas entidades oscuras: «vida», «fuerza vital», «viviente», en la biología que ha alcanzado la plena comprensión de sí misma, de su objeto y de sus tareas, es en el fondo su título –el título de esta disciplina, ese *bios* que no corresponde a nada y no puede valer sino como una designación exterior y convencional de los fenómenos de la clase «*A*»–.

Si consideramos la suma de las carencias del pensamiento occidental relativas a la cuestión de la vida, podemos encontrar un ejemplo significativo al término de la historia de este pensamien-

to en la filosofía de Heidegger. Y ello no por azar, si es verdad que, a pesar de su crítica reiterada de la historia de la metafísica occidental y de su esfuerzo por ponerle fin, la fenomenología heideggeriana no ha hecho sino reconocer, pensar por sí mismos y elevar al absoluto los presupuestos fenomenológicos que dirigen, o mejor dicho, que extravían este pensamiento desde sus orígenes. Desvelando inexorablemente y de modo genial las implicaciones del concepto griego de fenómeno, esos presupuestos conducen a la verdad del mundo captada en su pureza. Que esta fenomenología no sea la de las cosas sino más bien la de la nada, no la de aquello que se muestra sino más bien la de «lo que no aparece», es lo que hace que, lejos de apartarnos del mundo y de su «claridad», no se preocupe sino del acontecimiento original en el que esta claridad se produce.

Por lo que respecta a la cuestión de la vida, las consecuencias inmediatas de estos presupuestos son abrumadoras. La primera es que no se sabe nada sobre un modo de revelación distinto de aquel en el que adviene la claridad del mundo. La vida no tiene existencia fenomenológica si por ésta entendemos un modo específico de fenomenalización de la fenomenalidad pura. La inexistencia fenomenológica de la vida en ese sentido radical reconduce a la sustitución denunciada arriba y que ha sido reconocida como uno de los rasgos más constantes del pensamiento occidental: la sustitución de la vida por el viviente denominado ente viviente. Este ente presenta seguramente caracteres diferentes de los de un ente cualquiera, tiene una forma de ser peculiar. Pero, como todo ente, no toma su ser más que de su calidad de fenómeno. La cuestión que plantea y a la que responde *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) es la de saber cómo se nos muestra el ente viviente, cómo tenemos acceso a él y, de este modo, cómo tenemos acceso a la vida, que sólo se nos muestra bajo la forma de este ente: «La vida es una forma de ser peculiar pero por esencia accesible sólo en el 'ser ahí'»[3].

Puesto que el *Dasein* que quiere definir la esencia del hombre es esencialmente apertura al mundo, ser-en-el-mundo, *In-der-Welt-sein,* se sigue que la vida sólo es accesible en la verdad del mundo. La vida no es verdad. No es, en y por sí misma, poder o modo de fenomenalización. La vida no es lo que da acceso a, lo

3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 50.

que abre un camino –lo que muestra, lo que hace patente, lo que revela–. La vida no es el camino que hay que seguir si se quiere llegar a lo que constituye el ser esencial del hombre, su realidad verdadera. La vida no es tampoco el camino que hay que seguir si se quiere llegar hasta ella. *No es la vida la que da acceso a ella misma.* Dado que la vida no es un poder de revelación, tampoco es lo que da acceso a ella misma, lo que se revela a sí misma –no es auto-revelación–. Si el viviente llega a la vida, si entra en la condición de viviente, no es gracias a la vida. El hombre se relaciona consigo mismo sólo porque está abierto al mundo en relación con la verdad del mundo y definido por esta relación. Pero por la misma razón se relaciona con la vida. Si el hombre no tiene acceso a la vida en calidad de viviente, tampoco sabe qué es la vida en calidad de viviente. Se relaciona y puede relacionarse con los entes vivientes –con la vida–, únicamente en la medida en que está abierto al mundo. Esta suma de aporías no es propia del pensamiento de Heidegger; resulta del presupuesto fenomenológico según el cual mostrarse quiere decir mostrarse en un mundo, en la verdad ek-stática de su «afuera».

Dado que la verdad se reduce a la verdad del mundo, a su horizonte de visibilidad, la vida, despojada de la verdad, del poder de revelar, se encuentra reducida a algo que se muestra en la verdad del mundo, en la claridad de su «afuera» –a un ente–. La ruinosa confusión de la vida con un ente viviente o, para hablar otro lenguaje, con un organismo vivo, proviene directamente de la carencia fenomenológica del pensamiento occidental, de su incapacidad permanente para pensar la Vida como verdad y, lo que es más, como la esencia original de ésta. Lo que es verdadero de los organismos vivos en cuanto objetividades empíricas que aparecen en el mundo según el modo del aparecer propio de este último, se atribuye sin otra forma de proceso a la vida misma. Su auto-revelación interior en la Vida una vez eliminada, la manifestación del viviente, en efecto, no es nada más que su aparición exterior bajo la forma de ente o de organismo vivo dotado de esa «forma de ser» peculiar en la que se ha convertido la vida, reducida a las propiedades empíricas de este ente y definida a partir de ellas.

Ahora bien, tal reducción, semejante en apariencia a la reducción galileana y operando como ésta sólo sobre los fenómenos mundanos, difiere de ella totalmente. La reducción galileana no tiene en principio más que una significación metodológica: deja

fuera de su campo de interés la cuestión fenomenológica decisiva de saber si existe otro modo de revelación que aquel en el que se nos dan los fenómenos del mundo. El pensamiento heideggeriano procede a la negación radical de ese modo de revelación. Si tal modo de revelación, en cuanto revelación ajena al «afuera» del mundo, es constitutivo de la esencia de la vida, entonces su negación significa ciertamente la imposibilidad de toda forma de vida y, así, su muerte no accidental sino principial.

Por tanto, la afirmación de que la vida es al menos «una forma de ser peculiar» resulta problemática. Es significativo de la problemática de Heidegger que su enfoque de la vida se vea constreñido a seguir vías diferentes. En la medida en la que nuestro acceso a la vida depende del *Dasein* y se produce en el mundo, la problemática filosófica de la vida se asemeja más de lo que ella querría a la andadura científica. Son ciertamente los organismos vivos, considerados desde el exterior, los procesos objetivos que radican en ellos, los que suministran al análisis su materia, los que le imponen su método. Igual que el biólogo, el filósofo selecciona entonces los organismos más simples, los animales protoplasmáticos unicelulares, para esbozar por ejemplo una teoría del órgano cuya meta no es tan diferente de la de la ciencia. Más bien es de la ciencia, de la biología de su tiempo, de la que Heidegger toma prestados los conocimientos a partir de los que se esfuerza en construir su interpretación de la vida. Aunque tal interpretación disponga, en lo concerniente a ciertos problemas, de conceptos más elaborados debidos a la analítica del *Dasein*, no escapa sin embargo a la aporía bajo la que sucumbe la misma ciencia: *¿No es paradójico que quien quiere saber qué es la vida vaya a preguntárselo a los infusorios, en el mejor de los casos a las abejas? ¡Como si no mantuviésemos con la vida más que esa relación completamente exterior y frágil que tenemos con unos seres de los que no sabemos nada –o bien poco–! ¡Como si nosotros mismos no fuésemos vivientes!*

La aplicación de esta metodología totalmente extravagante nos coloca frente a constataciones poco regocijantes: en efecto, es necesario que el hombre no sepa nada de su propia vida, que la vida en él no sepa nada de sí misma, para convertir en lo sucesivo a los protoplasmas monocelulares en nuestros maestros a la hora de pensar la vida. La vida es echada a un dominio cerrado, el de la animalidad, de manera que se presenta como un cúmulo

de enigmas. Que esta vida forme parte del hombre, que éste sea comprendido como animal racional o como *Dasein*, el cual no puede ser más que un *Dasein* vivo, que tiene manos para relacionarse con el ser ante la mano (*Vor-handen*) y a la mano (*Zu-handen*), no impide que permanezca en él y para él una incógnita cuyo misterio no puede ser desvelado sino muy parcialmente, mediante ese recurso a los infusorios y a las abejas. Y la razón de todas estas aporías, paradojas y absurdos es ésta: no reconocer como portadora de verdad más que a esa relación exterior con los organismos objetivos, es decir, a fin de cuentas la verdad del mundo –mientras que *lo que hace de cada viviente un viviente, su relación interior con la vida como relación de la vida consigo misma, como su auto-revelación original y esencial, resulta totalmente escamoteada–*.

Se ve hasta dónde alcanza semejante escamoteo cuando Heidegger se preocupa en considerar al ser vivo, ya no como un ente cualquiera sometido a un poder de revelación que le es ajeno –en este caso, el *Dasein*– sino como portando en él a pesar de todo tal poder, el único susceptible de diferenciarlo de un ente del tipo de la cosa o del útil –de un ente muerto–. Pues el animal tiene un comportamiento, una capacidad de moverse y de reaccionar ante estímulos específicos. Esta capacidad es en primer lugar la de relacionarse con ellos, la de estar en relación con un entorno. Relacionarse con un entorno sólo es posible como una forma de ser-en-el-mundo. La abeja que vuelve a su colmena orientándose por el sol está abierta a éste de tal modo que puede actuar sobre ella, estimularla y determinar su comportamiento. El ser-en-el-mundo, en este caso un ser-en-el-mundo interior al animal, da cuenta de la animalidad y de todas las propiedades mediante las cuales se define, ignorando el modo de revelación propio de la vida. Así se descubre la carencia de la interpretación heideggeriana. En un primer momento no considera la vida como fenomenológica en su esencia, como teniendo el poder de revelar. Es al ser-en-el-mundo a quien le compete darnos acceso al viviente. En un segundo momento, cuando se le concede ese poder, no está comprendido ni en su originalidad ni en su originariedad, sino como un modo desposeído del único poder de manifestación conocido, el del ser-en-el-mundo. Si a pesar de todo el hombre es un animal y el *Dasein* un viviente, la relación *en ellos* del ser-en-el-mundo, abierto al mundo a pesar de las for-

mas sonámbulas que esa relación reviste, permanece enigmática. Más enigmática es, sin embargo, la capacidad de la pulsión –y ello tanto en el hombre como en el animal– para estar en posesión de sí y, así, poder actuar[4]. Sólo la intelección del concepto cristiano de hombre nos permitirá acceder al interior de este último misterio.

¿Es exacto afirmar que la vida ha quedado como la pariente pobre de la reflexión de occidente, el objeto de todos sus errores? Dejando a un lado a los pensadores excepcionales o a los místicos que han visto en ella la instancia más elevada, ¿cómo olvidar su irrupción en el primer plano de la cultura europea cuando Schopenhauer publicó en 1818 esa magna obra que es *El mundo como voluntad y como representación*? Por «representación» Schopenhauer entiende nada menos que el modo de aparecer del mundo tal como acaba de ser redefinido por Kant en la gran renovación del pensamiento crítico. Es esta verdad del mundo la que Schopenhauer pone en cuestión de manera genial, no ignorándola sino subordinándola de modo radical a lo que llama la voluntad, y que no es más que otro nombre de la vida. Lejos de ser objeto de afirmaciones arbitrarias o discutibles, la determinación del mundo entero de la representación por el poder irreprimible del querer-vivir conducirá, por mediación de Nietzsche y Freud especialmente, a una recomposición de la cultura europea sobre bases completamente nuevas. Tales son las bases que le suministra el pensamiento de la vida, tan poderosas, en efecto, que reducen las facultades que definen tradicionalmente la *humanitas* del hombre al papel de efectos secundarios, lo intelectual mismo al rango de simple «criado» del querer-vivir. Sin embargo, no se trata de una revolución limitada a la esfera de la filosofía o del pensamiento propiamente dicho: resultarán trastornados todos los dominios de la cultura, la literatura, el teatro, la moral, la pintura, el arte en general, el cine. Más aún, en cada uno de esos campos, las obras de los más grandes creadores aparecen en cada caso como la expresión o el testimonio de ese despliegue del querer-vivir, hasta el punto de permanecer ininteligibles fuera de una referencia fundadora al mismo[5].

4. Sobre la incapacidad del pensamiento heideggeriano para explicar el problema de la vida, cf. D. Franck, *L'être et le vivant*: Philosophie 16 (Paris 1987).

5. Sobre la influencia decisiva de Schopenhauer en la creación estética europea a finales del siglo XIX y en el XX, hay que remitirse a los trabajos funda-

El rasgo más destacable de la venida de la vida al primer rango de las preocupaciones de la cultura moderna, y ello parejo a la alta marejada schopenhaueriana que sumerge Europa en el último decenio del XIX y los dos o tres primeros del siglo XX, es sin embargo la desnaturalización y la falsificación de la vida misma, desnaturalización tan grave que conduce justamente a su destrucción. Esa singular inversión de la vida en la muerte recibe una aclaración sorprendente desde una fenomenología radical. Precisamente cuando la vida aparece al frente de la escena cultural europea, su poder de revelación propio se encuentra no sólo oculto sino explícitamente negado. Esta negación del poder específico de revelación de la vida tiene un motivo fenomenológico. Para Schopenhauer, como más tarde para Freud, el poder de hacer patente, lo que ellos llaman «conciencia», reside en la representación, en el hecho de poner delante, en el «afuera» del mundo, y por eso la vida, ajena a ese «afuera», se encuentra inexorablemente privada del poder de llevar a cabo en y por sí misma la obra de la revelación –es ciega, inconsciente–. Una vida ciega, inconsciente, que quiere sin saber lo que quiere y ni siquiera que quiere, es una vida absurda. Potencia absurda, ciega, inconsciente, la vida puede ser entonces inculpada por todos los crímenes, entrando en lucha consigo misma, en su frenesí asesino, millones de veces, fuente de los estragos del universo. Hasta el punto de que su concepto, que ha llegado a ser eminentemente sospechoso, ha sido asociado de modo escandaloso a las atrocidades, a las monstruosidades y genocidios de los que nuestro siglo es teatro.

¿Cómo no señalar entonces, fuera de toda polémica, el lazo inquietante que reúne las diversas formas de calumniar a la vida? La primera, impropiamente atribuida a la biología por muchos de aquellos que creen hablar en su nombre, consiste en reducir la vida a procesos materiales. La segunda, que se quiere filosófica, oscila entre la confusión del viviente con un ente hecho patente en el ser-en-el-mundo, y la definición de la fenomenalidad propia del viviente por la inserción en él de una forma caída y casi alucinatoria de ese mismo ser-en-el-mundo. La tercera hace de la vida el principio metafísico del universo, despojándola sin embargo de esa capacidad de auto-revelarse, de experimentarse y de

mentales de Anne Henry; cf. sobre todo *Proust romancier, le tombeau égyptien*, Flammarion, Paris 1983; *Schopenhauer et la Création littéraire en Europe*, Méridiens-Klincksieck, Paris 1989; *Céline écrivain*, L'Harmattan, Paris 1994.

vivir, despojándola de su esencia. La vida entonces ya no es más que una entidad ciega, ciega como los procesos a los que la reduce la ciencia galileana. Bajo las diversas formas de menospreciar la vida es fácil reconocer su raíz común: la incapacidad para elaborar una fenomenología de ella.

A modo de antítesis formidable e intemporal, el cristianismo opone a estos pensamientos denigrantes de la vida su intuición decisiva de la Vida como Verdad. La palabra de Cristo resuena como un son de trompeta que prefigura el de los ángeles del Apocalipsis: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Juan 14, 6). Comenzamos a entender los dos últimos términos de esta proposición por poco que los leamos en orden. Pues Cristo no sólo dice, contra el cientificismo y el positivismo de todos los tiempos, contra la fenomenología griega, contra Schopenhauer y contra Freud que, lejos de ser absurda, ciega o inconsciente, ajena a la fenomenalidad, la Vida es Verdad. Muy al contrario, lo que hace es una afirmación aún más fundamental, a saber, que la Verdad es Vida. La Revelación primordial que lo arranca todo de la nada permitiéndole aparecer y, por tanto, ser, se revela en primer lugar a ella misma en un abrazo anterior a las cosas, anterior al mundo, y que no le debe nada –en ese auto-goce absoluto que no tiene otro nombre que Vida–.

A esta fenomenología radical para la que la Vida es constitutiva de la Revelación primordial, es decir, de la esencia de Dios, se une una concepción completamente nueva del hombre, su definición a partir de la Vida y como constituido él también por ella –del hombre como viviente–. Conviene percibir claramente hasta qué punto semejante concepción es original, ajena en todo caso al pensamiento occidental. En la concepción clásica que toma su origen en Grecia, *el hombre es más que un viviente*, es un viviente dotado de Logos, es decir, como se ha visto, de razón y de lenguaje. Se sigue recíprocamente de ello que la vida es menos que el hombre, en todo caso menos que aquello que constituye su humanidad. De donde procede la afirmación de Heidegger de que la vida no puede comprenderse más que de forma negativa o privativa a partir de lo que le pertenece como propio al hombre: «La ontología de la vida se desarrolla por el camino de una exégesis privativa; determina lo que necesita ser para que pueda ser, lo que se dice 'no más que vivir'»[6]. Según el cristianismo, por el con-

6. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 50.

trario, la Vida es más que el hombre; para que nos entendamos: más que aquello que constituye a ojos del pensamiento clásico su humanidad, más que Logos, más que razón y lenguaje. La vida, que no dice palabra, lo sabe todo, en todo caso mucho más que la razón. Y ello en el hombre tanto como en Dios.

Pero –y esta es otra tesis absolutamente decisiva del cristianismo– la Vida es a su vez también más que el hombre comprendido de un modo adecuado como viviente. La Vida es más que el viviente. Y esta tesis también se aplica a Dios.

En primer lugar, conviene sondear estas dos tesis decisivas del cristianismo, si queremos con todo comprender una palabra de este pensamiento o, más bien, de esta religión que es el cristianismo.

En la medida en que la Vida es más que el hombre entendido como viviente, es de la Vida, no del hombre, de donde hay que partir. De la Vida, es decir, de Dios, puesto que, según el cristianismo, la esencia de la Vida y la de Dios no son más que una sola y la misma esencia.

En la medida en que, en Dios mismo, la Vida precede al viviente, es en él también, por la Vida, por el proceso eterno e inmutable en el que ella se hace vida, donde conviene comenzar.

La relación de la Vida con el viviente es el tema central del cristianismo. Semejante relación se denomina, desde el punto de vista de la vida, generación; desde el punto de vista del viviente, nacimiento. Es la Vida la que genera todo viviente concebible. Pero la vida sólo puede llevar a cabo esta generación del viviente porque es capaz de engrendrarse ella misma. Denominaremos Vida absoluta, o incluso, por razones que se mostrarán más tarde, Vida fenomenológica absoluta, a la Vida capaz de engendrarse a sí misma, la que el cristianismo denomina Dios. Puesto que la relación de la Vida con el viviente se desarrolla en el interior de Dios mismo, se produce como generación del Primer Viviente en el seno de la auto-generación de la Vida. Puesto que tal relación ya no atañe al nexo de Dios consigo mismo, sino a su nexo con el hombre, ésta se produce como generación del hombre trascendental en el seno de la auto-generación de Dios. Veremos cómo esta generación del hombre trascendental en el seno de la auto-generación de Dios implica la generación, en esta auto-generación, del Primer Viviente.

Al que es generado en la Vida en calidad de Primer Viviente el cristianismo le denomina Hijo primogénito, o Hijo único, o, se-

gún la tradición hebraica, Cristo o Mesías. Al que es generado en la Vida como hombre, es decir, al hombre mismo, le denomina «Hijo de Dios». El cristianismo denomina Padre a la Vida absoluta, por cuanto se engendra a sí misma y, al hacerlo, engendra al Primer Viviente.

Por tanto, el curso del análisis debe continuar como sigue:

1. La auto-generación de la Vida absoluta como generación del Primer Viviente –del «Hijo primogénito y único»– al que llamaremos, por razones que ulteriormente se explicarán, el Archi-Hijo trascendental.
2. La auto-generación de la Vida absoluta como generación del hombre trascendental, de su yo trascendental, de su ego trascendental; o sea, la generación del hombre como «Hijo de Dios».

En ambos casos se trata, a propósito del cristianismo, de una fenomenología trascendental cuyos conceptos centrales son los de Padre e Hijo. El concepto cristiano del nacimiento trascendental subvierte nuestra idea habitual del nacimiento, igual que los conceptos cristianos de Padre e Hijo trastornan las representaciones corrientes de «padre» e «hijo». Esta es la razón por la que introducimos el concepto filosófico de «trascendental», que no designa las cosas tal como las vemos –un nacimiento, un padre, un hijo– sino que se remonta a su posibilidad más íntima, a su esencia. Ahora bien, la posibilidad del nacimiento, de algo como un padre o un hijo, no se ve. Y ello porque esta posibilidad reside precisamente en la Vida, que tampoco se ve. Por eso llamamos también a esta Vida, vida trascendental. La vida «trascendental» no es una ficción inventada por la filosofía; designa la única vida que existe. En lo que respecta a la vida natural que creemos ver a nuestro alrededor en el mundo, no existe, no más que la supuesta vida «biológica». Esa es la razón por la que no hay ni padre ni hijo naturales en el seno de un padre o de un hijo que pertenecen a la «naturaleza» y explicables a partir de ella. «Ni llaméis a nadie padre vuestro en la tierra; porque uno solo es vuestro Padre» (Mateo 23, 9). Pero estas son ya las tesis radicales y desconcertantes del cristianismo: aquellas que se trata de comprender.

4

La auto-generación de la Vida como generación del Primer Viviente

El cristianismo se centra en la relación de la vida con el viviente tanto en Dios como en el hombre. Tal es la razón por la que la elucidación de lo que entiende por vida, más exactamente, su interpretación de la vida como esencialmente fenomenológica, como auto-revelación y como Verdad, suministra lo previo e indispensable para la comprensión de su enseñanza. Sin el saber riguroso de lo que es la vida para él, semejante enseñanza se reduce a un tejido de proposiciones enigmáticas apenas audibles sino para los «creyentes», es decir, para aquellos que las afirman sin comprenderlas. Por el contrario, para quien penetra en la esencia interior de la Vida, ese contenido enigmático del cristianismo se ilumina súbitamente con una luz tan intensa que todo hombre que lo percibe en esa claridad resulta por ello profundamente conmovido. Todo lo que hasta entonces se le mostraba de modo evidente, ese mundo tan sólido y seguro en el que casi es imposible no creer, las cosas que lo pueblan, los asuntos de los hombres que forman el tema cotidiano de sus inquietudes y preocupaciones, los saberes que conciernen a esas cosas y a esas actividades, esa red de ciencias que avanzan hoy en día con un rigor y una rapidez impresionantes y las proezas técnicas que de ellas resultan, todo ello se vuelve repentinamente insignificante. ¿Cómo la misteriosa Vida de Dios, evocada en una serie de «dogmas», puede producir en nosotros semejante efecto? ¿Cómo penetrar en ella a fin de participar en su Revelación y ser transformados por ella? Son precisamente éstos los interrogantes del cristianismo a los que ya podemos dar respuestas parciales.

Según el cristianismo, no hay más que una sola Vida, la única esencia de todo lo que vive. No se trata de una esencia inmóvil al modo de un arquetipo ideal como el de un círculo presente en todos los círculos, sino de una esencia actuante que se despliega con una fuerza invencible, fuente de potencia, potencia de generación inmanente a todo lo que vive y que no cesa de darle la vida. Dado que esta Vida es la de Dios y se identifica con él, puede escribir el Apóstol: «Un Dios que es Padre de todos, que está sobre todos, actúa en todos y habita en todos» (Efesios 4, 6). En la medida en que el único Dios es esta Vida única que genera todos los vivientes, el cristianismo aparece como un monoteísmo. Lo que le separa de los demás monoteísmos (a excepción del judaísmo), así como de las teologías racionales o naturales en las que esos monoteísmos han buscado una expresión apropiada con objeto de ganar para sí a todos los hombres razonables, es que ese Dios único no es pensado por el espíritu. No es un Ser provisto de todos los atributos concebibles elevados a la potencia absoluta, o incluso el Ser infinito, un ser tal que «no se puede concebir nada más perfecto»[1] y que, por esa razón, existe necesariamente. Si el Dios cristiano no tiene nada en común con este Ser infinitamente perfecto de san Anselmo, que será retomado en todas las pruebas clásicas de la existencia de Dios y les servirá de soporte, ni tampoco con el primer motor de Aristóteles, ni incluso con el autor del mejor de los mundos posibles, ni con el simple concepto de un Dios único con el que ningún otro podría pues competir, es por la razón decisiva de que no es algo a lo que podamos acceder por nuestro pensamiento. Así, toda representación racional, y con mayor razón toda prueba de su existencia, es absurda por principio. Y ello porque probar es «hacer ver», hacer ver a la luz de una evidencia ineluctable, en este horizonte de visibilidad que es el mundo y en el que la vida nunca se muestra. Tendremos ocasión de volver sobre este punto[2].

Si Dios es Vida, entonces los primeros resultados del análisis fenomenológico de la vida hacen posible la intelección de las tesis fundamentales del cristianismo. Es imposible percibir la vida en el mundo pues, como acabamos de recordar, no se muestra ja-

1. San Anselmo de Canterbury, *Fides quaerens intellectum, Proslogion*, Vrin, Paris 1967, 7 (versión cast.: *Proslogion. Sobre la verdad*, trad. de A. I. Capelletti, Orbis, Barcelona ²1985).

2. Cf. *infra*, capítulo 9.

más en él sino bajo la forma de significaciones irreales vinculadas a procesos objetivos; significaciones cuyo origen permanece inexplicado tanto tiempo como, ateniéndose al aparecer del mundo, se busca este origen en él. Ausente del mundo, la vida lo está también del campo de la biología, que es un campo mundano. Se plantea, por tanto, la siguiente cuestión: ¿es posible todavía tener acceso a la Vida, es decir, a la esencia de Dios mismo? Y en ese caso, ¿dónde y cómo?

La respuesta de la fenomenología de la vida cuyo primer esbozo hemos trazado es ésta: tenemos acceso a la Vida misma. ¿Dónde? En la Vida. ¿Cómo? Gracias a la Vida. Que sea en la Vida y sólo gracias a ella como se pueda acceder a la Vida implica un presupuesto decisivo: es la Vida misma la que llega a sí. Tal fue precisamente la primera aproximación fenomenológica a la vida, su definición como verdad, o más bien, la definición de la Verdad como Vida: la Vida es auto-revelación. En ella es ella misma la que lleva a cabo la revelación y la que es revelada. La Vida es lo primordial porque es ella misma la que llega originalmente a sí, y ello por cuanto es auto-revelación. Pues nada ni nadie podrá nunca llegar a ella si su llegar al seno de la Vida no se apoya sobre el propio llegar de la Vida a sí –más aún: si su llegar al seno de la vida no se identifica con el llegar original de la Vida a sí misma–.

Lo que llega a la Vida es el viviente. Cómo el viviente llega a la vida es lo que acabamos de entrever por primera vez: el viviente llega a la Vida apoyándose sobre el propio llegar de la Vida a sí, identificándose con este último, con la auto-revelación de la Vida misma, idéntica a la Revelación de Dios.

Entonces se plantean dos cuestiones urgentes si se trata, por un lado, de la esencia interior de Dios, y por otro, de la posibilidad de relacionarse con ella. ¿Cómo llega la vida a sí? ¿Cómo llega el viviente a ella? La primera cuestión es ciertamente la primordial, pues el viviente no llega a la vida más que sobre el fondo del llegar original en virtud del cual la vida llega a sí.

Lo que hay que descartar sin rodeos del análisis de la vida, al menos si queremos captarla como llegar a sí misma, y comprender además el modo en que lo hace, es el concepto de ser. Como ya hemos observado, empleamos respecto de la vida el término «ser» –diciendo, por ejemplo, y teniendo esta proposición falaz por una evidencia: «la vida es»– sólo porque así hablamos en el

lenguaje de los hombres que es el del mundo –que es precisamente el lenguaje del Ser–. La vida no «es». Adviene y no cesa de advenir. Esta venida incesante de la vida es su eterno llegar a sí, que es un proceso sin fin, un movimiento. En el cumplimiento eterno de ese proceso, la vida se arroja en sí, se aplasta contra sí, se experimenta a sí misma, goza de sí, produciendo constantemente su propia esencia puesto que consiste en este gozo de sí y se agota en él. Así la vida se engendra continuamente a sí misma. En esta auto-generación que no tiene fin se lleva a cabo la efectuación fenomenológica activa del venir a sí de la vida como venir al experimentarse a sí misma en el que reside todo vivir concebible. Llevada por el venir a sí de la vida y realizándolo, el «experimentarse a sí misma» es a su vez un proceso en el que lo que se experimenta adviene como siempre experimentado de nuevo, mientras que el vivir permanece en él como aquello que lo experimenta siempre de nuevo. La vida es un auto-movimiento que se auto-experimenta y no deja de auto-experimentarse en su movimiento mismo –de tal modo que nunca se separa nada de ese movimiento que se auto-experimenta, nada se desliza fuera de él, fuera de este auto-experimentarse que se mueve–. El movimiento por el que la vida no deja de venir a sí y, de este modo, al gozo de sí –el movimiento de su propio vivir que nunca cesa, nunca se separa de sí sino que permanece eternamente en sí–, tal es, por tanto, el proceso en el que consiste la esencia de la vida, su auto-generación.

Por cuanto la venida a sí de la vida es su venida en el «experimentarse a sí misma» donde, experimentándose a sí misma, goza de sí, se sigue que este goce de sí, este «sentirse a sí misma», es la forma primordial de toda fenomenalidad concebible. Pero la venida a sí de la vida no es sólo el nacimiento originario de la fenomenalidad, es decir, también el de la revelación. En ella se revela indiscutiblemente el modo en el que esta fenomenalidad se fenomenaliza, en el que esta revelación se revela: como *pathos* y en la carne afectiva de éste. Por tanto, sólo ella se revela en ella. Eso es lo que quiere decir «experimentarse a sí mismo»: experimentar lo que en su carne no es nada más que aquello que lo experimenta. Esta identidad de lo que experimenta y lo experimentado es la esencia original de la Ipseidad. Desde ahora, tampoco puede escapársenos esto: en el proceso de auto-generación de la vida como proceso por el que la vida viene a sí, se aplasta contra

sí, se experimenta a sí misma y goza de sí, está implicada una Ipseidad esencial como la condición sin la cual y fuera de la cual nunca se produciría ningún proceso de este tipo. La Ipseidad no es una mera condición del proceso de auto-generación de la vida: es interior a él como el modo mismo en que ese proceso se lleva a cabo. Así se edifica, conjuntamente con la venida a sí de la vida en el experimentarse a sí mismo del goce de sí, la Ipseidad original y esencial de la que obtiene su posibilidad el experimentarse a sí mismo, la Ipseidad en y según la cual se lleva a cabo todo experimentarse a sí mismo.

Este proceso de auto-generación de la vida es, como sabemos, un proceso fenomenológico. La vida se auto-genera puesto que se propulsa en la fenomenalidad bajo la forma de una auto-revelación. Pero es sólo porque esta auto-revelación se produce, y gracias a ello, por lo que el proceso de auto-generación es uno, por lo que el vivir de la vida es efectivo.

¿Cómo el proceso de auto-generación de la vida es el de su auto-revelación? Siendo la venida a sí de la vida, en el experimentarse a sí misma de su abrazo patético, su goce de sí. El pathos de este goce define la fenomenalidad de esta venida a sí, el modo fenomenológico concreto según y gracias al cual el proceso de auto-generación de la vida se convierte en el de su auto-revelación. Dado que el proceso de auto-generación de la vida requiere una Ipseidad original y esencial, ésta pertenece también al de su auto-revelación. Más aún, la Ipseidad en la que se lleva a cabo el abrazo patético de la vida que se auto-genera auto-experimentándose es el modo fenomenológico concreto según el cual se produce ese proceso de auto-generación en cuanto su proceso de auto-revelación. Así, la Ipseidad pertenece a la auto-generación de la vida como el lugar en el que esa auto-generación se lleva a cabo como auto-revelación. Esta Ipseidad original y esencial pertenece a la auto-revelación de la vida. Por tanto, como aquello que la hace posible.

Dado que el proceso de auto-generación de la vida que se lleva a cabo como su proceso de auto-revelación es efectivamente uno –puesto que la vida goza de sí arrojándose en sí–, la Ipseidad que engendra es también efectivamente una y, así, singular: es un Sí singular que se abraza a sí mismo, que se afecta a sí mismo, que se experimenta a sí mismo y goza de sí, de tal modo que ese abrazo de sí en el que ese Sí se abraza a sí mismo no es diferente

del abrazo en el que la vida se capta y se apodera de sí misma, no siendo sino el modo según el cual lo hace; de tal modo que la vida no puede abrazarse a sí misma, y así revelarse a sí en el goce de sí, más que generando en ella ese Sí que se abraza a sí mismo como la efectuación fenomenológica de su propio abrazo consigo. Ese Sí singular en el que la vida se abraza a sí misma, ese Sí que es el único modo posible según el cual se lleva a cabo este abrazo, es el Primer Viviente. De este modo, en su auto-generación absoluta la Vida genera en ella a Aquel cuyo nacimiento es el auto-cumplimiento de esta Vida –su auto-cumplimiento bajo la forma de su auto-revelación–. El Padre –si entendemos por éste el movimiento al que no precede nada y cuyo nombre nadie conoce, por el que la Vida se arroja en sí para experimentarse a sí misma–, engendra en él eternamente al Hijo, si por éste entendemos al Primer Viviente, Aquel en cuya Ipseidad original y esencial el Padre se experimenta en sí mismo.

Dado que el proceso de auto-generación de la Vida no puede llevarse a cabo sin generar en él ese Hijo como el modo mismo en virtud del cual se lleva a cabo ese proceso, el Hijo es tan viejo como el Padre, al igual que él mora en el comienzo. De ahí que llamamos a ese Hijo el Archi-Hijo, no sólo el Hijo originario –no aquel que ha venido el primero como en una familia humana, antes de sus hermanos y hermanas, sino Aquel que habita en el origen, el Comienzo mismo–, Aquel que es engendrado en el proceso mismo por el que el Padre se engendra. Dado que el proceso de auto-generación de la Vida es el de su auto-revelación, entonces el modo según el cual ésta se fenomenaliza en su Ipseidad esencial, a saber, el Hijo, es la propia Revelación de Dios mismo, su Logos –no el Logos griego cuya fenomenalidad es la del mundo, sino el Logos de la Vida, cuya fenomenalidad es la sustancia fenomenológica de esta vida misma, su abrazo patético, su goce–. Dado que hay una sola Vida y, de este modo, el proceso en el que se engendra es único, también es único lo que se engendra en ella como el modo de este auto-engendramiento, Único el Hijo al igual que el Verbo al que es idéntico, puesto que el auto-engendramiento de la Vida es su auto-revelación.

Lo que nos pone en presencia del concepto de un Archi-nacimiento es que el proceso de auto-revelación de la Vida engendra en él al Primer Viviente en calidad de Archi-Hijo. Se trata de un nacimiento que no se produce en el interior de una vida pre-

existente, sino que pertenece como elemento co-constituyente al surgimiento de esta vida misma, al proceso, decimos, de su auto-generación. La generación del Archi-Hijo en el proceso de auto-generación de la Vida absoluta es lo que designa su Archi-nacimiento –un nacimiento contemporáneo del surgimiento de la vida misma, implicado en ella, uno con ella–. A este Archi-Hijo, a su Archi-nacimiento y, al mismo tiempo, al proceso de auto-generación de la Vida absoluta, le damos además el calificativo de «trascendental» y ello para disociarlos definitivamente de todo proceso natural o mundano. No obstante, la razón positiva de esta calificación aparecerá más tarde. El concepto de Archi-nacimiento trascendental no conviene más que al Archi-Hijo, y sólo a él se le aplica con todo rigor. Su poder de inteligibilidad brota sin embargo mucho más allá de su esfera inicial de pertinencia. Del concepto de Archi-Hijo, y del de su Archi-nacimiento, recibe el concepto de nacimiento una significación imprevista y, sin embargo, la única verídica –significación que subvierte el concepto ordinario de nacimiento hasta el punto de arrojarlo en la insignificancia–.

Nacer, según la acepción originaria del término, quiere decir: venir al ser, entrar en la existencia. Igual que morir quiere decir salir de ella, entrar en la nada. Pero como el ser remite siempre a un aparecer que lo funda en realidad, porque para nosotros sólo existe lo que se nos muestra –como, para decirlo filosóficamente, la ontología remite siempre a una fenomenología previa, consciente o no–, la proposición «venir al ser» debe ser transcrita fenomenológicamente. «Venir al ser» se escribe entonces: venir al aparecer, es decir, según el pensamiento occidental, mostrarse en la verdad del mundo: *venir al mundo*. Venir al mundo, ¿no es eso para todos y cada uno, filósofos o no, lo que significa nacer?

Y aquí el cristianismo rompe totalmente con todas las representaciones y concepciones ordinarias del nacimiento: según él, en el mundo no es posible ningún nacimiento. Muchas cosas vienen al mundo, es decir, aparecen en él, en ese horizonte de luz que es el mundo mismo, en su verdad. Aparecen y desaparecen sin que esa aparición constituya de ningún modo un nacimiento, ni esa desaparición una muerte, más que de forma metafórica. Había unas piedras en el camino y después han sido retiradas. Se construyó una casa y ahora es sólo una ruina. Apareció en el firmamento una estrella que nunca antes se había visto, y otras desapa-

recieron. De nada, incluso de lo que ha aparecido en el mundo, decimos que ha nacido. La venida al mundo en cuanto tal no puede indicar, por tanto, un nacimiento. No sólo hay que decir que muchas cosas vienen al mundo sin por ello haber nacido, sino, más radicalmente, que *la venida al mundo prohibe de antemano todo nacimiento concebible si es verdad que, en el «fuera de sí» del mundo, el abrazo de la vida consigo estaba roto antes de producirse –si la Verdad de la Vida es irreductible a la del mundo–*.

No hay que decir que todo lo que viene al mundo morirá, sino más bien que todo lo que se muestra de este modo es ajeno al vivir de la vida. Para cualquier viviente, venir por las buenas al mundo y no ser, por tanto, otra cosa que aquello que se exhibe en él, es presentarse como un cadáver. Pues un cadáver no es sino un cuerpo reducido a su exterioridad pura. Cuando no seamos más que algo del mundo, algo en el mundo, en efecto seremos eso, antes de ser enterrados o incinerados.

Nacer no es venir al mundo. Nacer es venir al seno de la vida. Esta proposición es la que se trata ahora de entender con toda claridad, pues comporta al menos dos acepciones de las cuales la más inmediatamente aprehensible no es la más esencial. Venir al seno de la vida quiere decir, ciertamente, venir a la vida, entrar en ella, acceder a esa condición extraordinaria y misteriosa de ser en lo sucesivo un viviente. Ese carácter misterioso depende del estatuto fenomenológico de la vida que todavía no hemos rozado sino ligeramente, de modo que una elucidación más radical de ese estatuto será una de las tareas de una fenomenología del nacimiento, que sólo es posible en el interior de una fenomenología de la vida. Pero es la segunda acepción de la proposición «venir al seno de la vida» en la que debemos detenernos por el momento. Venir al seno de la vida quiere decir aquí que es en la vida, y sólo a partir de ella, donde esta venida es susceptible de producirse. Venir al seno de la vida quiere decir venir de la vida, a partir de ella, de modo que la vida ya no es, para decirlo así, el punto de llegada, sino el punto de partida del nacimiento. Se trata entonces, situándose desde el principio en la vida como único presupuesto original a partir del cual es posible algo así como un nacimiento, de comprender a partir de la vida, por tanto, cómo se produce este nacimiento. En otros términos, cómo la vida engendra al viviente en y a partir de ella. Ahora bien, es precisamente a esta cuestión decisiva a la que responde la teoría de la generación

del Primer Viviente en la auto-generación de la vida fenomenológica absoluta. Lo que se ha establecido con toda claridad es lo siguiente: la Vida absoluta se experimenta a sí misma en una Ipseidad efectiva que es, como tal, un Sí él mismo efectivo y, como tal, singular. De este modo el auto-engendramiento del Padre implica en él el engendramiento del Hijo y constituye uno con él. E incluso: el engendramiento del Hijo consiste en el auto-engendramiento del Padre y hace uno con él. No hay Vida sin un Viviente. No hay Viviente sin la Vida. No hay que decir: engendrándose a sí misma la Vida genera al Viviente. Pues, ¿por qué este viviente sería éste y no aquél? ¿Y por qué habría sólo uno y no varios o una multitud? ¿Y por qué éste antes que aquél sería el primero? Hay que decir: *la Vida se engendra a sí misma como ese Viviente que es ella misma en su auto-engendramiento.* Y de ahí que este Viviente en concreto es el Único y el Primero –«Aquél», como dice Juan–.

Volvamos sobre el «contenido» del cristianismo. Ahora nos percatamos mejor de por qué no se reduce en absoluto a la existencia mundana de Cristo y a su historia, por asombrosa que sea. Reducida a esta historia, la existencia de Cristo presenta dos caracteres más o menos contradictorios. Por un lado, es en efecto una historia extraordinaria, hasta el punto de que muchos de aquellos cuya imaginación difícilmente se alza del suelo, la han puesto en duda, teniéndola por el producto de esa imaginación fabuladora de la que ellos están tan cruelmente desprovistos. Por otro lado, es una historia mundana que se disipa en las brumas de la verdad del mundo –allí donde se eclipsa, por otra parte, toda existencia individual, incluso cuando se trata de millares, de millones o de miles de millones de individuos–. Apenas se encuentra alguna mención de la existencia de Cristo en los historiadores de la época – quizás una vaga revuelta en Jerusalén–. Ahí está la contradicción: entre el carácter asombroso de esta historia y las huellas que ha dejado o, mejor, que no ha dejado en la historia, la cual, a pesar de sus pretensiones científicas, parece más un colador de la realidad que una aproximación, por poco fiable que sea, a la misma.

Ajeno a la historia, y de modo más general, a la verdad del mundo, el «contenido» del cristianismo consiste en una red de relaciones trascendentales, por tanto, acósmicas e invisibles, que podemos formular del modo siguiente: relación de la Vida abso-

luta con el Primer Viviente –del Padre con el Hijo, de Dios con Cristo–; relación de la Vida absoluta con todos los vivientes –del Padre con los hijos, de Dios con los «hombres»–; relación del Hijo con los hijos, de Cristo con los vivientes; relación de los hijos, de los vivientes, de los hombres entre ellos –lo que se llama en filosofía la intersubjetividad–. Un criterio decisivo para el examen riguroso de estas relaciones es el de su eventual reversibilidad. Así la del Padre con el Archi-Hijo es reversible, la del Padre o la del Archi-Hijo con los hijos no lo es. Esta cuestión no tiene sentido sobre el plano de la intersubjetividad, de la relación de los hijos entre ellos. Todas estas relaciones, sin embargo, presentan un rasgo común, compacto, que las separa de las representaciones habituales y las determina de la base a la cima: todas son relaciones no intencionales. Positivamente: ponen en juego la Vida. No sólo los términos de esas relaciones implican cada vez la Vida, puesto que se trata de la relación de la vida con el viviente o de los vivientes entre sí. Sino que es la relación misma la que está constituida, en cuanto relación, por la Vida, la que extrae su esencia de ella.

¿Qué es una relación que extrae su esencia de la Vida, en qué difiere de una relación en el sentido ordinario? Se llama relación al nexo que une dos o más términos. Pero la posibilidad última de tal relación es fenomenológica, es el «fuera de sí» que sitúa unos términos fuera de otros, mientras que la exterioridad asegura su fenomenalidad y así su unidad, y así la relación misma. En la exterioridad del espacio se despliega toda relación espacial concebible, en la del tiempo toda relación temporal, en una exterioridad ideal toda relación matemática... –en suma, en la verdad de un mundo, cualquiera que sea, y finalmente en la verdad del mundo–. Pero cuando un goce se experimenta a sí mismo y, así, goza de sí, el nexo que lo une consigo mismo no es el fuera de sí y, por tanto, no se muestra en ningún mundo. El nexo que lo une consigo mismo es la materia fenomenológica de la vida. En la vida, y sólo en ella, pueden «experimentarse a sí mismos» un goce o una angustia, por cuanto el «vivir» los habita. Sin embargo, la vida no es un medio fenomenológico en el que, como en la ola de un río, se baña todo lo que está vivo, una especie de «mundo interior» que ya no decidiría aquello que se revela en él, al igual que el mundo del «afuera» no decide aquello que aparece en su luz. Hemos dicho que la vida es un proceso y ese proceso es tal

que genera en él a todos los vivientes, haciendo de cada uno de ellos precisamente aquello que es en cada caso. La vida es la relación que genera por sí misma sus propios «términos». El contenido del cristianismo es la elucidación sistemática, todavía inaudita, de esa relación de la Vida con todos los vivientes, relación que es la generación o el nacimiento como tal.

De lo que se trata ahora es, precisamente, de la generación del Primer Viviente en la auto-generación de la Vida, o sea, la relación del Padre con el Hijo, que constituye la primera y la más importante de las relaciones consideradas por el cristianismo. La fenomenología radical de la vida aquí desarrollada nos ha suministrado las claves decisivas para la intelección de esta relación esencial. Si consideramos más atentamente el contenido del cristianismo vemos que la relación Padre/Hijo no sólo constituye su nudo más esencial, sino que es precisamente el objeto de un discurso explícito. A saber, *el discurso, retomado sin cesar, que Cristo hace sobre sí mismo y que es dado por él como lo único que importa.* Lo único que importa es la salvación de todos los hombres ya no determinados por el pensamiento sino por la Vida. Y esa salvación consiste precisamente en «creer» lo que Cristo dice sobre sí mismo, es decir –tal y como mostrará la problemática de la Fe–, no en admitirlo como «verdadero» en la verdad del pensamiento y, así, del mundo, sino en hacérsele consustancial en la Verdad de la Vida, en su carne fenomenológica y en su goce.

A fin de exponer correctamente el discurso a primera vista inaudito que Cristo hace sobre sí mismo y que constituye el núcleo del Nuevo Testamento, conviene responder claramente a la pregunta previa: ¿quién hace ese discurso y, a fin de cuentas, con qué autoridad? Ésta es precisamente la pregunta que los judíos le hacen a Cristo (observemos de paso que especialmente en los textos joánicos, el término «judíos» no designa a los judíos en general sino a los judíos que no reconocen a Jesús como el Mesías, entendiéndose que la mayoría de los que le reconocen o reconocerán como tal son también judíos, al menos en los primeros tiempos). Ésta es, pues, la pregunta de los «judíos»: «Mientras Jesús paseaba por el templo, se le acercaron los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos, y le dijeron: '¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿Quién te ha dado autoridad para actuar así?'» (Marcos 11, 27-30). Todos sabemos con qué rodeo, haciéndoles una pregunta que los confunde: «¿De

dónde procedía el bautismo de Juan: de Dios o de los hombres?» –hasta el punto de que prefieren callarse: «No sabemos»–, Cristo evitó responderles en esta ocasión: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto» (Marcos 11, 33). En este enfrentamiento que se repetirá de una forma cada vez más tensa y finalmente trágica, hay dos notas que merecen destacarse especialmente: por un lado, la oportunidad de la pregunta que remite indefectiblemente desde la autoridad con que Cristo hace lo que hace hasta la naturaleza de quien tiene o no esa autoridad; por otra parte, la evasiva de Cristo ante esta pregunta a pesar de todo esencial: ¿Quién eres tú, pues, para arrogarte esta autoridad? O incluso: «¿Quién pretendes ser?» (Juan 8, 53). Y finalmente, en su última formulación, por Pilato esta vez: «¿De dónde eres tú?» (Juan 19, 9).

El hecho de que la respuesta sea primero eludida y luego diferida sin cesar, envuelta en parábolas, entregada de modo fragmentario, indirecto, enigmático, antes de ser asestada con un golpe extraordinariamente brutal, podemos tratar de explicarlo por motivos que pertenecen al mundo y al ámbito de los asuntos humanos. Finalmente, formulado en su desnudez, lo más transparente posible y sin equívoco alguno, el decir de Cristo sobre sí mismo significará su condena a muerte. Se comprende entonces que ese decir sobre sí se haya retrasado lo que Cristo ha considerado necesario para llevar a cabo su misión. Sin embargo, explicado así a la luz del mundo y aclarado por ella, el decir sobre sí de Cristo resulta ininteligible en sumo grado. Y ello porque la Verdad de la que habla Cristo, y que además presenta como su propia esencia, no es precisamente la del mundo, sino una Verdad que no tiene nada que ver con éste.

Desde el punto de vista del mundo, la condena de Cristo es perfectamente comprensible, más aún, legítima. Desde el punto de vista del mundo, Cristo es un hombre y, a medida que su discurso abandona su disimulo inicial para ser absolutamente claro, lo que afirma sobre sí mismo parece insensato o escandaloso. He aquí un hombre que dice haber nacido antes que otro hombre, Abraham, históricamente anterior a él en varios siglos; que pretende poder hacer que lo que es no sea, que lo que no es sea –perdonar los pecados, resucitar a los muertos–; que pretende no morir nunca y, finalmente, que se identifica sin más con Dios. Propósitos insensatos, no porque contradicen el sentido común o

las creencias de una sociedad dada, sino porque desafían las estructuras fenomenológicas del mundo, por ejemplo, la manera en la que éste se hace mundo apareciendo como tal, la temporalidad de este mundo, su irreversibilidad –al pretender Cristo que no le afectan ni la primera ni la segunda–.

¿Quién es, por tanto, aquel cuyo decir sobre sí mismo, rompiendo con todo lo que sabemos del mundo, permanece inconcebible a la luz de este último? Una sola respuesta: Cristo puede decir de sí todo lo que dice a condición de escapar, en efecto, de las estructuras fenomenológicas del mundo. Sólo su condición de Archi-Hijo trascendental co-generado en la auto-generación de la Vida absoluta puede legitimar aserciones que en rigor sólo convienen a Dios. Y eso es lo que tenemos ante los ojos, especialmente en Juan. La auto-designación de Cristo como el Hijo de Dios no hace, en efecto, más que comentar su condición de Archi-Hijo tal como una fenomenología de la vida puede establecerla, mientras que, aplicada a un hombre de este mundo y viniendo de él, resultaría simplemente absurda y demencial, como lo fue a ojos de los religiosos de su tiempo y como lo sería todavía más para los hombres de hoy en día si por ventura se les ocurriese prestarle atención. Se puede establecer punto por punto hasta dónde la auto-designación de Cristo como el Archi-Hijo sólo es la transcripción inmediata de su condición. Surgen entonces una serie de tautologías fundamentales, las tautologías fundadoras de la vida, que llamaremos también las implicaciones decisivas del cristianismo y que hay que situar aquí en el ámbito que las haga comprensibles. Helas aquí:

«Para eso nací» (Juan 18, 37). Si, como ha establecido la fenomenología del nacimiento, éste no es posible más que en la vida y en ninguna otra parte, Cristo, en esa última declaración a Pilato ha situado ya el género de verdad en la que se lleva a cabo su Aparición original. Esta verdad es la verdad de la vida. Sin embargo, venir al seno de la vida, como ha mostrado la fenomenología del nacimiento, no significa en primer lugar venir a la vida bajo la condición de viviente, sino venir a la vida a partir de ella y sólo de este modo. Es decir, venir a la vida a partir de este autoengendramiento de la Vida absoluta que es el Padre. En el decir de Cristo sobre sí mismo está la afirmación más grave, la más categórica, la que se reiterará sin cesar, encarnizadamente: «Porque yo he salido y vengo de Dios» (Juan 8, 42).

Cuando, en esta suerte de «historia» que narra el evangelio, aparece esta afirmación, el texto se tensa repentinamente, como en la polémica que enfrenta a los fariseos y al ciego de nacimiento curado por Jesús: «'Nosotros somos discípulos de Moisés. Nosotros sabemos muy bien que Dios habló a Moisés; en cuanto a éste, ni siquiera sabemos de dónde es'. Él replicó: 'Esto es lo sorprendente. Resulta que a mí me ha dado la vista y vosotros ni siquiera sabéis de dónde es... Si este hombre no viniese de Dios, no habría podido hacer nada'» (Juan 9, 28-32). Pero es en la que se presentó como la última o una de las últimas plegarias de Cristo donde la afirmación de éste según la cual ha sido enviado por el Padre, retorna como un leitmotiv obsesivo: «...el mundo podrá creer que tú me has enviado... [para que] el mundo pueda reconocer así que tú me has enviado... todos éstos han llegado a reconocer que tú me has enviado... Ahora saben, con absoluta certeza, que yo he venido de ti y han creído que fuiste tú quien me envió» (Juan 17, respectivamente 21. 23. 25. 8).

Sin embargo, ¿cómo podría hacer creer Cristo lo que afirma respecto de sí mismo, a saber, que ha salido de Dios y, como tal, es de condición divina? ¿Quién dará testimonio de esto? Aquí surge una de las cuestiones centrales del texto joánico, la del testimonio, de la que cabe destacar que interviene en unión directa con la afirmación por parte de Cristo de su condición de Hijo de Dios, que lo hace igual a Dios. Inmediatamente después del prólogo que identifica al Cristo con el Verbo y al Verbo con Dios, el evangelio de Juan invoca el testimonio del Bautista: «Yo he visto que el Espíritu bajaba desde el cielo como una paloma y permanecía sobre él... Y como lo he visto, doy testimonio de que él es el Hijo de Dios» (Juan 1, 32-34). Más aún, sería necesario creer, por una parte, lo que dice el Bautista y, por otra, olvidar que Cristo declara no recibir testimonio de su proveniencia divina de ningún hombre: «Pero yo no recibo testimonio de hombre» (Juan 5, 34). Por tanto, sólo le queda dar testimonio de sí mismo, y ésta es precisamente la acusación que le hacen los «judíos».

La respuesta de Cristo es doble. Embarazosa al principio, esta respuesta parece reconocer el alcance de la objeción: «Si me presentase como testigo de mí mismo, mi testimonio carecería de valor» (Juan 5, 31). Entonces, ¿quién podría hacerlo? ¡Otro, su Padre, Dios! «Y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí» (Juan 5, 37). Sin embargo, si es Dios quien da testimonio de que Cristo es su Hijo, ¿quién podrá reconocer ese testimonio o,

más bien, conocerlo? Con este fin, ¿no sería necesario conocer a Dios mismo, oír su propio testimonio, ese testimonio que dice: «Este es mi hijo amado, en quien me complazco» (2 Pedro 1, 17)?. Cristo echa en cara a los que le contradicen que no conocen a Dios y no pueden por tanto reconocer el testimonio que Dios da de su Hijo: «Vosotros nunca habéis oído su voz ni visto su rostro. Su palabra no ha tenido acogida en vosotros» (Juan 5, 37-38).

Si sólo aquel que ha oído la propia voz de Dios y aquello que ha dicho, si sólo aquel que ha visto su rostro, aquel que ha acogido en sí a Dios, puede dar testimonio del Hijo de Dios y decir: Ese es el Hijo, entonces sólo Cristo es susceptible de hacerlo, sólo él puede testimoniar quién es. «Si me presentase como testigo de mí mismo mi testimonio carecería de valor. Es otro el que testifica a mi favor, y yo *sé* que su testimonio es válido» (Juan 5, 31-32; el subrayado es nuestro). Si es otro –Dios– quien testifica a favor de Cristo, es necesario, pues, conocer a Dios y saber así que el testimonio es válido, es válido para el que conoce a Dios y oye su testimonio. «Aunque doy testimonio de mí mismo, mi testimonio es válido, porque *sé de dónde vengo y a dónde voy*. Vosotros, en cambio, no sabéis ni de dónde vengo ni a dónde voy» (Juan 8, 14; el subrayado es nuestro).

Por tanto, si a fin de cuentas sólo Cristo puede dar testimonio sobre sí mismo, no puede hacerlo en cuanto hombre *sino solamente por cuanto sabe de dónde viene* –por su Archi-nacimiento trascendental–. Es el Archi-Hijo trascendental quien da testimonio de sí mismo, de su condición de Archi-Hijo, y puede hacerlo únicamente en función de esta condición –que es la de haber acogido en sí a Dios–. Así la estructura del testimonio que Cristo da de sí mismo es triple: como testimonio que proviene del Archi-Hijo, que lleva al Archi-Hijo y cuya posibilidad reside en la condición de Archi-Hijo.

«Testimonio» en el contexto joánico quiere decir lo mismo que «verdad». Dar testimonio de la verdad quiere decir que es la Verdad la que da testimonio de sí misma. Y lo hace por cuanto ella es la Vida y la Vida es la auto-revelación, lo que se revela originariamente a sí –en lenguaje joánico se diría: lo que da testimonio de sí–. En el decir de Cristo sobre sí mismo parece que no se trata ciertamente de la auto-revelación de la Vida absoluta, sino que se trata del testimonio de Cristo sobre él mismo –testimonio del Archi-Hijo, decimos, sobre su condición de Archi-Hijo, y

posibilitada por ésta–. Esta condición: la de ser generado en la auto-generación de la Vida absoluta como el Primer Viviente, en cuya Ipseidad esencial la vida se auto-engendra eternamente –de tal modo que esta generación del Primer Viviente no es diferente de la auto-generación de la Vida eterna, de su auto-revelación como revelación de Dios mismo, como su Verdad, como su testimonio–. «Y mi misión consiste en dar testimonio de la verdad. Precisamente para eso nací» (Juan 18, 37).

En la medida en que la generación del Primer Viviente no difiere de la auto-generación de la Vida fenomenológica absoluta misma, igual que la auto-generación de la Vida no difiere de la generación del Primer Viviente, llevándose a cabo bajo la forma de ésta –en la medida, por consiguiente, en que la revelación del Hijo no difiere de la auto-revelación de Dios mismo–, entonces la primera revelación constitutiva del contenido del cristianismo, la relación del Padre con el Hijo, viene definida con absoluto rigor como una relación de interioridad recíproca, porque el Hijo no se revela más que en la auto-revelación del Padre, mientras que la auto-revelación del Padre no se lleva a cabo más que en y como la revelación del Hijo. La relación primordial Padre/Hijo no es sólo esa relación cuya esencia está constituida por la Vida, no es sólo esa relación cuya esencia genera los términos, más aún, los genera como interiores el uno al otro, de tal modo que co-pertenecen el uno al otro en una co-pertenencia más fuerte que cualquier unidad concebible, en la unidad inconcebible de la Vida cuyo auto-engendramiento es uno con el engendramiento de lo Engendrado. El monoteísmo es una religión ingenua o, más bien, una religión del entendimiento, del pensamiento abstracto que piensa la unidad abstracta. El Dios del monoteísmo es esta unidad abstracta, acompañada, si es posible, por una conciencia que la piensa, por un profeta *ad hoc* susceptible de enunciarlo. Desde el momento en que Dios ya no «es», ya no es un objeto de razón, la unidad absoluta que piensa, por ejemplo, el entendimiento, nada que se pueda ver o comprender; desde el momento en que la esencia divina, dejando a un lado toda mediación fenomenológica ajena a su fenomenalidad propia, se impone de suyo como la efectuación fenomenológica de la Vida absoluta y, así, como su auto-efectuación en el Sí de su Ipseidad esencial, entonces los conceptos abstractos son reemplazados por las determinaciones fenomenológicas fundamentales de la vida y por la red de relaciones que las unen.

La interioridad recíproca del Padre y del Hijo –a saber, la auto-generación de la Vida en cuanto generación del Primer Viviente– siendo fenomenológica por esencia, puede nombrarse en términos de «conocimiento», de tal modo que el conocimiento del segundo no es posible sin el del primero. «Ni me conocéis a mí ni conocéis a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre» (Juan 8, 19). De modo que es precisamente porque no conocen al Padre por lo que no conocen al Hijo. «En realidad no lo conocéis; yo, en cambio, lo conozco. Y si dijera 'no lo conozco', sería tan mentiroso como vosotros. Pero yo lo conozco...» (Juan 8, 55). Y además: «Mi Padre me conoce a mí y yo lo conozco a él» (Juan 10, 15).

En la medida en que la revelación del Hijo es la auto-revelación del Padre, la recíproca interioridad fenomenológica del Padre y del Hijo es tan fuerte que la primera no es posible sin la segunda, no más que la segunda sin la primera, de modo que cada una aparece a su vez como la condición de la otra. Si la revelación se da la mayoría de las veces como el medio de acceder al conocimiento de Dios, de tal modo que ésa es, como el mismo Hijo dice, su misión: hacer conocer a Dios, revelarlo a los hombres –«Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí» (Juan 14, 6)–, no se pueden olvidar numerosos pasajes extraños de donde resulta que no se puede llegar hasta el Hijo sino por el Padre, puesto que éste lo quiere. «Nadie puede aceptarme, si el Padre no se lo concede» (Juan 6, 65). «Todos los que el Padre me da vendrán a mí» (Juan 6, 37). Y todavía: «Nadie puede aceptarme, si el Padre, que me envió, no se lo concede» (Juan 6, 44).

Y esas no son aserciones azarosas ni errores de copistas. Es una razón de orden apodíctico la que prescribe *a priori* que *el camino que conduce a Cristo no puede ser más que la repetición de su Archi-nacimiento trascendental en el seno del Padre*, a saber, el proceso de auto-generación de la Vida que lo ha generado en su condición de Primer Viviente. Pues si la vida no se hubiese puesto en sí para auto-experimentarse en su gozar de sí, nunca la Ipseidad esencial que genera de este modo en su auto-generación, ni tampoco el Sí singular que le pertenece por principio, habrían advenido a la Vida.

Pero, finalmente, ¿es que no ha venido Cristo realmente a este mundo para salvarlo dándole a conocer a Dios? A esta pregunta sólo puede responder una fenomenología de Cristo.

5
Fenomenología de Cristo

La fenomenología de Cristo concierne a la cuestión de la aparición de Cristo. Como ésta ha revestido múltiples aspectos, la cuestión recibe a su vez múltiples formulaciones, no pudiéndose limitar a una de sus apariciones, por ejemplo la primera, sino que debe tener en cuenta también el resto. La fenomenología de Cristo plantea, pues, preguntas como éstas: ¿Dónde ha nacido Cristo? ¿Quiénes eran sus padres? ¿De dónde venían? ¿Tenía Cristo hermanos?, etc. En los evangelios tenemos algunos datos sobre este tema que, a decir verdad, son mucho más que simples indicaciones. La genealogía de Jesús constituye el largo prólogo del evangelio de Mateo: «Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham: Abraham engendró a Isaac, Isaac a Jacob, Jacob a Judá y a sus hermanos... Eleazar a Matán, Matán a Jacob, y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo...» (Mateo 1, 1-16). Esta genealogía de Jesús es retomada por Lucas: «Jesús, al empezar, tenía unos treinta años y era, según se creía, hijo de José, hijo de Helí, hijo de Matat... hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios» (Lucas 3, 23-38).

A la genealogía de Jesús que está al comienzo del texto de los evangelios, éstos le hacen una rectificación inmediata. José, según dicen Mateo y Lucas, no es el padre de Cristo. Extraña genealogía ésta, que es expuesta para ser refutada inmediatamente. Y la situación de la Virgen, que ha sido tan problemática para los teólogos hasta el punto de que no han visto otra solución al problema que la implantación de un artículo de fe –artículo, por tanto, que no podría de ningún modo significar la conservación oblicua y la

reafirmación de la genealogía humana de Jesús, si es verdad que la Virgen no puede concebir al Niño más que con la intervención del Espíritu santo, es decir, de Dios–. Aunque sea problemática para los creyentes u objeto de ironía para los no creyentes, la afirmación de la virginidad de María no deja de ocultar, tras su contenido aparentemente absurdo, la tesis esencial del cristianismo, a saber, que *ningún hombre es hijo de otro hombre, y mucho menos de una mujer, sino solamente de Dios.*

El carácter singular de esta genealogía humana de Cristo sigue estando presente cuando Lucas la retoma; y ello en dos pasajes: el primero en forma de una rectificación anodina: «...y era, según se creía, hijo de José...»; y el segundo, en la increíble enumeración que, tras haber designado a Cainán como hijo de Enós, a Enós como hijo de Set, a Set como hijo de Adán, llama súbitamente a éste hijo de Dios, como si se pudiesen poner en la misma línea estas dos filiaciones, como si fuese lo mismo ser hijo de un hombre o hijo de un dios, –más exactamente, como si este último sólo interviniese especulativamente cuando, al no presentarse ningún otro hombre para ser el padre del primero, ese papel ya sólo pudiese ser confiado a un supuesto Dios–.

Pero si Adán no puede ser llamado hijo de Dios igual que Set es llamado su propio hijo –el hijo de Adán–, entonces hay que preguntarse con todo rigor dónde está la diferencia entre estas dos condiciones: ser hijo de un hombre como Set lo es de Adán, o bien ser hijo de Dios, como en el caso de Adán. Formularemos la respuesta en estos términos: la diferencia esencial entre la condición que consiste en ser hijo de un hombre y la que consiste en ser hijo de Dios reside en la Verdad. Entendámoslo: en el género de Verdad de que se trate en cada caso. *En la verdad del mundo todo hombre es el hijo de un hombre y, por tanto, también de una mujer. En la Verdad de la Vida todo hombre es hijo de la Vida, es decir, de Dios mismo.* De estas dos verdades que nombran el nacimiento, es decir, la posibilidad para un viviente de venir a la vida, una sin duda está de más. Pues Set no puede ser hijo de Adán si Adán sólo puede ser Hijo de Dios. Y a la inversa, Adán no necesita ser Hijo de Dios si Set puede ser su propio hijo. Por tanto, es necesario elegir y decir sin equívocos de quién puede ser hijo el hombre, si de otro hombre o sólo de Dios.

Lo que sucede con el nacimiento del hombre y, por tanto, con su condición de hijo *en la verdad del mundo*, lo sabe hoy cual-

quiera con la ayuda de los progresos fulgurantes de la biología y la difusión de sus presuntas teorías. Tampoco haremos aquí sino breves alusiones, puesto que la fenomenología del nacimiento ya ha demostrado el absurdo de toda interpretación mundana del nacimiento, a saber, la interpretación de éste como venida al mundo o, incluso, como resultado de un proceso que pertenece a este mundo, de un proceso objetivo, por ejemplo. Absurdo que depende, según hemos visto, de que *en el mundo y en la exterioridad de su «afuera» no es posible ningún «vivir» –y, por ende, tampoco ningún viviente–*.

Lo que sucede con la condición de Hijo y, por consiguiente, con el nacimiento *en la Verdad de la Vida*, se lo preguntaremos a Cristo mismo. Pues por un lado, según unas palabras esenciales ya citadas, Cristo se da como «la Verdad y la Vida». Él es la Verdad original que es la Vida. Y por otro lado, es a la luz de esta Verdad donde analiza su propia condición de Hijo. Sin embargo, ¿se puede examinar la condición de Hijo a la luz de otra Verdad que la de la Vida? ¿Se puede hablar de modo diferente a como lo hace Cristo si no hay Hijo ni nacimiento más que en la Vida, si venir a la vida no es concebible más que a partir de ella?

Desde el inicio de estos análisis hemos considerado el discurso que Cristo mantiene sobre sí mismo como el contenido esencial del cristianismo. Parece que este discurso no vale sólo para Cristo sino que concierne también a todos los hombres en la medida en que también son Hijos. De hecho, sólo hay Hijos en la Vida, engendrados por ella. Todos los Hijos son Hijos de la Vida y, puesto que no hay más que una sola Vida, y que esta Vida es Dios, todos son Hijos de Dios. Si Cristo no sólo es el Archi-Hijo trascendental inmerso en su simbiosis eterna con el Padre, si se erige respecto a los hombres en una figura emblemática y radiante que les hace estremecer en el fondo de ellos mismos, es porque esta figura es la de su condición verdadera, a saber, su propia condición de Hijos. Así, el discurso que Cristo mantiene sobre sí mismo y que consiste en una elucidación radical de la condición de Hijo, sobrepasa inmediatamente su dominio inicial y propio –el gozo autárquico de la divinidad, el sistema autosuficiente de la Vida y del Primer Viviente– para proyectarse sobre la condición humana en su totalidad y situarla bajo una luz que ningún pensamiento, ninguna filosofía, ninguna cultura ni ciencia había todavía osado proyectar sobre ella.

Por esta razón, aunque cuando el discurso de Cristo sobre sí mismo atañe a los hombres y puede suscitar su emoción, les resulta incomprensible. Porque los hombres no comprenden su propia condición más que a la luz de la verdad del mundo. Para ellos, ser hijo significa ser el hijo de su padre y de su madre. Nacer significa venir al mundo, aparecer en tal circunstancia espacial, en tal momento del tiempo –salir del vientre de su madre en esa circunstancia y en ese momento, de tal modo que, antes de ese nacimiento, el niño o el feto se encontraba ya en el mundo y, en última instancia, en forma germinal en el cuerpo de su padre y su madre–. Esta interpretación del nacimiento y, por tanto, de la condición de hijo es la del hombre moderno, que percibe y comprende todo en la verdad del mundo. A esta visión cosificadora del origen de la humanidad se yuxtapone de forma misteriosa en los pueblos antiguos la idea de una proveniencia divina. Lejos de reducirse a un simple prejuicio, tal idea expresa espontáneamente la verdadera vida de los hombres, su vida trascendental e invisible tal como la viven inmediatamente. Aunque la experimentan sin cesar, no llegan a formarse, dado su carácter invisible, una idea correcta de ella, ni siquiera una imagen. A sus creencias metafísico-religiosas se unen en ellos representaciones groseramente realistas. El advenimiento del pensamiento moderno pone fin a este equilibrio. Al descartar deliberadamente la vida trascendental del campo del saber humano, circunscrito en lo sucesivo al conocimiento objetivo del universo material, la reducción galileana y la ciencia que ha resultado de ella han elevado al absoluto la interpretación mundana del nacimiento y, así, la de la condición de hijo. Si el discurso que la modernidad mantiene sobre el hombre conduce por todas partes a denigrarlo, a rebajarlo y finalmente a eliminar su individualidad en provecho de anónimos procesos inconscientes y, de este modo, a su negación pura y simple, es al llevar a su término la interpretación mundana del nacimiento del hombre y de su condición de hijo cuando, a fin de cuentas, nacimiento, hijo y hombre no son ya sino metáforas.

El discurso de Cristo sobre sí mismo hace saltar en pedazos esa interpretación mundana del nacimiento. Es de señalar el hecho de que, precisamente al hablar de sí mismo, el Primo-Génito, el Archi-Hijo trascendental –situando su Archi-nacimiento en la Vida como principio de todo nacimiento concebible– se revela capaz de conferir a éste su significación verdadera. Desde entonces

todo nacimiento se comprende como siendo él mismo trascendental, generado en y por la Vida absoluta. Al mismo tiempo que el concepto de nacimiento, se subvierte el de Hijo, arrancado a toda interpretación natural. Pero esta condición de Hijo, de Hijo pensado trascendentalmente, resultante de un nacimiento trascendental, es la del hombre: es el hombre mismo quien es arrancado a la naturaleza, devuelto a la Vida. Situar los conceptos de nacimiento y de Hijo bajo la salvaguarda del Archi-Hijo trascendental es, en efecto, referirse necesariamente a la Vida absoluta cuyo Archi-Hijo no es sino el auto-cumplimiento bajo la forma de su auto-revelación. Se trata de apelar inevitablemente a otra Verdad distinta de la del mundo, a esa Verdad de la Vida fuera de la cual no hay, en efecto, ni nacimiento ni hijo, ningún tipo de viviente.

Cristo rechaza con extrema violencia –como cada vez que habla de sí mismo–, la idea de una genealogía humana, es decir, mundana, que le concierna. Esta genealogía puede llamarse mundana por ser en el mundo donde los hombres interpretan su propia genealogía. Es en el mundo donde se les aparece como «humana», proponiéndose cada hombre a la vez como hijo del que le precede y padre del que le sigue. Así, la comprensión de su condición de hijo se forja para cada hombre a partir de la de su propio padre, condición que será más tarde la suya. Mostremos a continuación por qué esta genealogía humano-mundana es absurda. Ser padre, en efecto, quiere decir –al menos si queremos atribuir a este término su sentido propio– dar la vida. Sin embargo, cada uno de esos padres humanos, que se dice o se cree padre, es antes de nada un viviente: lejos de poder darla o dársela, está en la vida. Viviendo, aparezca como hijo o como padre, depende de la vida. Dar la vida sólo es posible para la vida misma, ningún viviente es capaz de ello; éste, lejos de dar vida, la presupone constantemente en sí. Si decimos de Dios que es viviente designándolo, por ejemplo, como el «Dios viviente», es en un sentido muy distinto, en el sentido de que, capaz de dar Vida, no puede hacerlo sino por cuanto es capaz, en primer lugar, de dársela a sí mismo. En el sentido de que antes de ser viviente, él mismo es la Vida, el eterno llegar a sí en el que ésta se engendra eternamente a sí misma. Cristo da el nombre de Padre a este auto-engendramiento de la Vida que llama la Vida eterna, una Vida que precede y que precederá eternamente a todo viviente, y de ahí que, en el lenguaje fulgurante de la verdad absoluta: «Ni lla-

méis a nadie padre vuestro en la tierra; porque *uno sólo es vuestro Padre: el del cielo*» (Mateo 23, 9; el subrayado es nuestro).

La adición «el del cielo» no carece de interés. Sin duda esta expresión basta para descalificar el cristianismo a los ojos de los hombres de nuestro tiempo, que son los creyentes del mundo. En la verdad del mundo, el cielo no designa más que una parte de este mundo, la que exploran los astronautas. Fuera de ese «cielo», convertido en dominio de la ciencia, nada responde a tal término. El «Cielo» del cristianismo no es más que el vacío, un lugar imaginario todo lo más, el de la satisfacción fantástica de deseos no realizados aquí abajo. Por el contrario, el nexo constante que el discurso de Cristo establece entre el Padre y el Cielo confiere a éste el valor de un concepto riguroso. *Es el concepto de la Vida que no aparece en ningún mundo y que sólo se revela en sí misma.* En su auto-engendramiento absoluto, ella es el Padre cuyo Hijo es Cristo. Dado que en su discurso sobre sí mismo Cristo se piensa como ese Archi-Hijo co-engendrado en el auto-engendramiento de la Vida absoluta, no puede sino rechazar radicalmente la idea de su genealogía humano-mundana, y lo hace de diversos modos, acordes en cada caso con la astucia o la necedad de sus interlocutores.

Éstos hacen gala de lucidez cuando, sabiendo que el Mesías sólo puede venir de Dios, prohiben a Jesús, cuyo origen modesto se conocía, reivindicar este título. «Pero, por otra parte, cuando aparezca el Mesías, nadie sabrá de dónde viene; y éste sabemos de dónde es» (Juan 7, 27). Es el mismo argumento, bajo una forma más ingenua, que formulaban los «judíos»: «Los judíos comenzaron a murmurar de él, porque había dicho: 'Yo soy el pan que ha bajado del cielo'. Decían: 'Éste es Jesús, el hijo de José. Conocemos a su padre y a su madre. ¿Cómo se atreve a decir que ha bajado del cielo?'» (Juan 6, 41-42). La respuesta de Cristo, como a veces sucede, comienza con una concesión: «Vosotros me conocéis y sabéis de dónde soy». ¿Es necesario repetirlo? Todo lo que saben o creen saber tiene que ver con su genealogía humana, su aparición en la verdad del mundo. Por lo que esta concesión de Cristo sólo es una finta, la antítesis, apariencia o ilusión sobre cuyo oscuro fondo hará brillar su verdadera condición de Mesías o Cristo. Esta condición: la de Archi-Hijo co-engendrado en el proceso de venida a sí de la Vida como Ipseidad esencial en la que esta Vida se auto-revela; co-engendrada como lo Verídico

(¿qué hay más verídico que lo que se auto-revela absolutamente en sí mismo?), de tal modo que la Vida se conoce en esa Ipseidad esencial que la conoce, no siendo sino el lugar de esa auto-revelación de la Vida, mientras ésta permanece ignorada por parte del mundo, ajena a su verdad. Inmediatamente después de haber declarado: «Vosotros me conocéis y sabéis de dónde soy», el texto prosigue: «Sin embargo, yo no he venido por mi propia cuenta, sino que he sido enviado por aquel que es veraz, a quien vosotros no conocéis. Yo sí lo conozco porque vengo de él y es él quien me ha enviado» (Juan 7, 28-29).

La genealogía humana de Cristo, por modesta o insignificante que sea, no puede ser descartada de un plumazo.

¿Acaso no están junto a Jesús un humilde carpintero que no es exactamente el padre de Jesús, antepasados de renombre, profetas y más que profetas, fundadores de la religión en la que Jesús fue educado, como David y Abraham, por citar sólo a éstos? Así pues, lo que no podía dejar de parecer asombroso a los religiosos de su tiempo es ver cómo Cristo se equiparaba deliberadamente con esos pilares, por así decirlo, del judaísmo. Y ello a fin de mostrar sin equívocos la infinita superioridad de su propia esencia sobre la de aquéllos: su condición de Archi-Hijo precisamente en el sentido que hemos dicho, o sea, su igualdad con Dios.

En cuanto a David, la extrema sofisticación de la argumentación, incluso la burla que encierra respecto a sus pasmados contradictores, no puede ocultar su carácter decisivo. Pues si David consideró al Mesías enviado por Dios como igual a Dios y como Dios mismo, designándolo como tal, ¿cómo podría proceder ese Mesías de David según el linaje de una genealogía humana? «'¿Qué pensáis acerca del Mesías? ¿De quién es Hijo?'. Dijeron ellos: 'De David'. Les replicó: '¿Cómo es que David... lo llama Señor?... Si David lo llama Señor, ¿cómo puede ser el Mesías su hijo?'» (Mateo 22, 42-45; Marcos 12, 35-37; Lucas 20, 41-44).

El enfrentamiento a propósito de Abraham, enfrentamiento que va a entrañar la condena a muerte de Cristo, es más titánico si cabe. Al llamarse hijos de Abraham porque, fieles a éste, no adoran a ningún ídolo sino a Dios, los judíos se consideran al mismo tiempo Hijos de Dios: «Nosotros no somos hijos ilegítimos. Dios es nuestro único Padre» (Juan 8, 41). Ser hijos de Abraham quiere decir aquí comportarse como fieles discípulos del Padre de la fe, no adorar nada salvo a Dios y, así, considerar a

éste, al Dios de Abraham, como el único Dios. Pero esta actitud espiritual suya permanece a sus ojos como propia de seres humanos atrapados en la genealogía humana y mundana de la que habla Mateo y que conduce a Adán. El conflicto estalla porque Cristo se presenta como Hijo de Dios en un sentido completamente distinto, en el sentido de Archi-Hijo consustancial al Padre. Por una parte, Cristo proclama su obra superior a la de Abraham, el fundador de la fe, y ello porque la obra de Cristo es inseparable de su condición, la auto-revelación de Dios mismo: «Os he dicho la verdad que aprendí de Dios mismo. Abraham no hizo nada semejante» (Juan 8, 40). Más aún, esta Verdad de Dios, aprendida de Dios mismo, Cristo se la ha revelado al mismo Abraham, que resulta afectado por ello: «Abraham, vuestro Padre, se alegró sólo con el pensamiento de que iba a ver mi día; lo vio y se llenó de gozo» (Juan 8, 56). Y es aquí donde todo salta en pedazos y llueven las piedras, cuando se descubre la diferencia radical entre la condición mundana de hijos –ciertamente hijos de Abraham, hijos de Dios, pero en la verdad del mundo, como propiedad y cualidad de hombres salidos de un linaje humano– y la condición de Archi-Hijo generado en la auto-revelación de la Vida y como idéntico a ésta: «Entonces tomaron piedras...» (Juan 8, 59).

El abismo que separa al Archi-Hijo en la vida de los hijos según la verdad del mundo, atrapados en la genealogía humana –se piensen o no esos hijos como los de Abraham o los de Dios–, se expresa en la inversión de esta genealogía y su orientación temporal. Señor de David, Cristo se coloca delante de éste, en vez de proceder de él en calidad de hijo. Más explícitamente todavía, en la declaración sorprendente que da por concluida la polémica con los «judíos»: «Antes que Abraham naciese, yo soy» (Juan 8, 58). Ahora bien, esta afirmación que desprecia el sentido común no está aislada, no es una simple aserción, más o menos paranoica, en la que no podríamos sino «creer» ciegamente o no «creer» fiándonos de la Razón. La razón, precisamente, está dada en forma de una justificación absoluta, es *la condición no mundana de Cristo*, el hecho de que co-engendrada en el auto-engendramiento de la Vida fenomenológica absoluta ajena al mundo, el Archi-Hijo es él mismo ajeno a ese mundo y a su temporalidad propia. Por tanto, no se trata en realidad de una simple inversión de la genealogía humana y de su orden temporal, como si lo que, situado

en primer lugar «después» –Cristo, hijo de David, hijo de Abraham– debiera por el contrario estarlo «antes» –Cristo, Señor de David, Señor de Abraham–, sino más bien del salto de una verdad a otra, de la verdad cuyo modo de aparición es el tiempo, es decir, el mundo mismo, a la Verdad de la Vida absoluta que ignora el tiempo porque ignora el mundo. La razón del «Antes» radical, del «Antes» no temporal de Cristo, la da Cristo mismo en el lenguaje de la apodicticidad fenomenológica: «Porque tú me amaste *antes de la creación del mundo*» (Juan 17, 24); «glorifícame con aquella gloria que ya compartía contigo *antes de que el mundo existiera*» (Juan 17, 5; el subrayado es nuestro).

El rechazo de toda genealogía humana en el caso del Archi-Hijo y por éste, debe pensarse hasta sus últimas consecuencias. Implica, en efecto, la pulverización de todas las representaciones que se puedan hacer del vínculo entre un padre y su hijo, sean éstas ingenuas, reposando sobre el plano de la percepción inmediata, o científicas, resultando de la reducción galileana de esta percepción. Dado que en todos los casos se trata de una representación mundana, la relación padre/hijo es reversible en el sentido de que cada hijo, en el mundo, puede repetir la condición de su padre, convertirse él en padre y engendrar a su vez un hijo. Hay aquí tantos padres como hijos. Su relación es reversible, no superando la irreversibilidad temporal, sino haciendo que cada uno ocupe a su vez uno de estos dos puestos. Sin embargo, esta relación no sólo es reversible: es exterior, pues cada pretendido padre engendra un hijo situado fuera de él y, por tanto, separado y diferente de él. Esta exterioridad no es más que un modo de aparición en el mundo, o más bien un modo de aparición del mundo mismo. Decididamente, nacer quiere decir venir al mundo, mostrarse en él. Y esto vale para el hijo tanto como valió para el padre. Esta concepción del nacimiento que la ciencia no hará sino reproducir en su lenguaje cifrado es, en efecto, su descripción fenomenológica en la verdad del mundo.

Esta es la razón por la que esta descripción tiene sólo un defecto, pero principal: no saber nada de la Vida, que no se muestra nunca en el mundo; reemplazar en todas partes la Vida por los vivientes, pero de la forma más ingenua. Por un lado, el viviente ya no es considerado en sí mismo, en la interioridad de su vivir trascendental, ya no es sino un organismo percibido desde el exterior en la verdad del mundo, un manojo de procesos objetivos.

Por otro lado, este organismo abandonado al mundo es sin embargo aprehendido con la significación de ser un «viviente», significación cuyo origen, que no es otro que la vida trascendental misma, permanece como un misterio mientras no se refiere a la vida. Así, resulta oculto a su vez el fenómeno mismo del nacimiento, una vez reducido a la sucesión objetiva de los vivientes –duplicada científicamente por una sucesión objetiva de procesos químicos–. Pues *el nacimiento no consiste en esta sucesión de vivientes que presuponen en sí la vida, sino que consiste en la venida a la vida de cada viviente a partir de la Vida misma.* Tampoco se puede comprender más que a partir de ésta y de su esencia propia –a partir de la auto-generación de la Vida como su auto-revelación en la Ipseidad esencial del Primer Viviente–.

El prólogo fulgurante de Juan expone este nacimiento verdadero, el único posible, como la Archi-generación trascendental del Archi-Hijo. Juan no sabe nada de una generación humana, o mejor, sabe que esa generación no es tal. Por eso no se dirige más que «a aquellos que no nacen de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón... » (Juan 1, 13). Y no, en primer lugar, porque sangre, voluntad carnal o voluntad de varón sean malos, sino por la razón mucho más radical de que ni esa sangre ni ninguna de esas voluntades es capaz de engendrar la vida, sino que la presuponen. Engendrar la vida sólo es obra de la Vida, porque ella se engendra a sí misma –obra de Dios–. «...los que no nacen... sino que nacen de Dios». Juan se dirige a éstos para hablarles no de ellos mismos, sino de Aquel que se engendra originariamente en la Vida porque ella se engendra a sí misma, a saber, el Archi-Hijo al que llama Verbo –Logos–. Verbo, Logos quiere decir «Revelación». La revelación en cuestión es la de la Vida. Esta revelación pertenece a la Vida como su esencia misma porque no hay vida más que como revelación de sí, como auto-revelación. El Verbo designa la auto-generación de la Vida por cuanto ésta se lleva a cabo bajo la forma de una auto-revelación, por cuanto esta auto-revelación se lleva a cabo bajo la forma de una Ipseidad esencial y, así, del Primer Viviente. Al no haber Vida que no se lleve a cabo de este modo, en la Ipseidad esencial del Primer Viviente, éste es tan antiguo como aquélla. «Al principio era el Verbo». Dado que la Verdad de la Vida (esta verdad que es la Vida) es radicalmente ajena al mundo, entonces lo que ella engendra en el abrazo inicial de su Ipseidad esencial –el Pri-

mer Viviente– no sale fuera de ella sino que permanece en ella, en este abrazo de la vida. «Y el Verbo estaba junto a Dios». Dado que este abrazo de la Vida en la que el Verbo permanece es la vida misma en su auto-revelación, resulta que este Verbo no es, pues, diferente de la esencia de esta vida. «Y el Verbo era Dios». El segundo versículo es ya el resumen de las implicaciones esenciales que acabamos de recordar con Juan y que constituyen el núcleo del cristianismo, lo que hemos denominado las tautologías esenciales de la Vida. «Ya al principio él estaba junto a Dios». Lo que significa ese «junto a» ya está arrancado de la larga sucesión de contrasentidos que le hará sufrir el pensamiento occidental hasta el *bei sich* hegeliano. Y ello en el densísimo texto del versículo cuatro en el que se afirma la interioridad fenomenológica recíproca del Padre y del Hijo –si es verdad que la vida no se pone en sí más que en la Ipseidad del Primer Viviente, de modo que la primera lleva en sí a la segunda, y la segunda a la primera: «En él estaba la Vida»–.

Lo que algunos rasgos conservados entre muchos otros pueden establecer de modo suficiente es cuánto se opone, hasta hacerla estallar, la Archi-generación trascendental del Verbo expuesta en el fulgurante prólogo de Juan a toda genealogía y, especialmente, a la pretendida genealogía humana de Cristo. El primer rasgo de la relación que se establece entre el padre humano y su hijo es, por tanto, que el segundo es exterior al primero, de tal modo que puede irse, abandonar el hogar, no siendo la exterioridad de esa relación, como se ha visto, más que la del mundo y, así, la aparición misma del hijo en calidad de hijo, hijo humano-mundano –en calidad de hijo de este mundo–. Puesto que la exterioridad del mundo también es el tiempo, su ek-stasis, decir que el hijo es exterior al padre es decir que viene después de él. Ningún hijo humano viene al principio, por consiguiente, ni permanece ahí. Por otra parte, tampoco ningún padre humano –y esta es la razón por la que no es sino un pseudo-padre–. Al comenzar su evangelio con la expresión «al principio», y colocar paradójicamente ahí a un Hijo, Juan hace saltar el concepto mismo de nacimiento, que supone siempre un «antes». Hace saltar al mismo tiempo el concepto de hijo que, según el decir del mundo, supone siempre un padre, venido justamente antes que él.

Y aquí está el segundo rasgo en el que se ve la oposición radical de la Archi-generación del Verbo frente a toda generación

humana. A pesar de la Archi-generación que lo sitúa al principio, ¿no presupone el Verbo antes que él al Padre? ¿No implica el Primer Viviente, como todo viviente, que la vida ha llevado a cabo su obra en él –esa Vida sin la cual ningún viviente viviría–? ¿No dice el mismo Cristo: «El Padre es mayor que yo» (Juan 14, 28)? Sin embargo, la Vida no necesita haber llevado a cabo su obra en Cristo, como en cualquier otro viviente, para que el Primer Viviente sea viviente, *si la generación del Hijo co-pertenece a la auto-generación de la Vida como aquello sin lo que esta auto-generación no se llevaría a cabo. Y ello porque la Vida no se lleva a cabo más que abrazándose a sí misma en la Ipseidad esencial cuya efectividad fenomenológica no es otra que el Verbo.* El Verbo no es el primer viviente engendrado por la vida en el curso de un proceso que habría comenzado sin él; es, en el auto-engendramiento de la vida, aquello por y como lo que este auto-engendramiento absoluto se hace efectivo. Así, el Verbo, el Primer Viviente, no es contingente respecto de la Vida, como es el caso de los demás vivientes, de modo que podría llevarse a cabo sin él como ella puede llevarse a cabo sin ellos –sin nosotros, los hombres–. Sino que, por el contrario, el primero de los vivientes que engendra la vida, al ser interior y consustancial al auto-engendramiento de esta vida, y ello como su auto-revelación, no puede llevarse a cabo sin la Vida, del mismo modo que ésta no puede llevarse a cabo sin él. Así están –según lo que constituirá el tema principal de los textos joánicos– el uno en el otro, el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre. Mientras que en ninguna generación humana existe esta interioridad recíproca, y están uno fuera del otro, separados el uno del otro; y por tanto es verdad que ninguno de ellos es padre, padre de ese hijo, y que ninguno de ellos es hijo, hijo de ese padre, más que en la apariencia ilusoria del mundo.

Cristo destruye esta ilusión con términos de una brutalidad inaudita, no por motivos de orden ético o existencial, como parece en un primer momento en una reflexión superficial, sino por mor de la naturaleza misma del fenómeno del nacimiento. Y ello porque al no ser nunca inteligible según las leyes del mundo, y al no poder ya fundarlas o justificarlas, remite inexorablemente al concepto radical de un Archi-nacimiento trascendental en la Vida y, así, a la condición de Cristo mismo.

Son textos terribles y magníficos en los que el rechazo de toda genealogía humana así como del conjunto de las relaciones funda-

das sobre ella no puede comprenderse sin un retorno a su principio desnudo. «¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?». Y extendiendo la mano hacia sus discípulos dice: «Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mateo 12, 48-50). Al remitir con la misma evidencia a otro orden, el de la genealogía verdadera, la subversión del orden humano fundado sobre la genealogía humana es total: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino discordia. Porque he venido a separar al hijo de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra; los enemigos de cada uno serán los de su casa. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (Mateo 10, 34-37). Bajo el carácter en apariencia ético de estas prescripciones se afirma una fenomenología: ya que el padre humano, con la constelación de las relaciones construidas en torno a él, sólo es un padre aparente, esa misma red de relaciones no es más que aparente y naufraga. Pero el padre humano no es un padre aparente sino porque es un padre mundano: ya que la vida no se muestra en el mundo, ninguna generación se produce en él, y ningún padre ni ningún hijo lo es en él.

La fenomenología de Cristo que se trata aquí de elucidar y cuya exposición no superada se encuentra en Juan, se elabora como sigue. Al no darse a ver en el mundo ningún Padre verdadero (la Vida), la venida de Cristo a este mundo –según la pretendida tesis del cristianismo– tiene por finalidad hacer patente para los hombres al Padre verdadero y así salvarlos –a todos los que han olvidado al Padre verdadero y a la Vida verdadera, no viviendo más que con vistas al mundo y a las cosas de ese mundo, no interesándose más que en ellas y no esperando su salvación sino de ellas–. La significación religiosa del cristianismo, la de proponer a los hombres una salvación, está por tanto comprendida en una fenomenología porque se trata de hacer manifiesto al Padre en el mundo y, por tanto, a los hombres –mundo que es a su vez una forma de manifestación–. Juan expone el contenido dogmático del cristianismo en esta pregunta fenomenológica precisa; de ahí la significación radical de su evangelio tanto para la filosofía como para la religión.

La venida de Cristo al mundo para salvar a los hombres revelándoles a su Padre que es también el de ellos, es la tesis del cris-

tianismo formulada fenomenológicamente por Juan en dos pasajes de su evangelio y al menos en una de sus cartas. Recordémoslos brevemente:

1. «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria» (Juan 1, 14).
2. «A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos le ha dado a conocer» (Juan 1, 18).
3. «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han tocado nuestras manos...» (1 Juan 1, 1).

La Revelación de Dios, condición de la salvación de los hombres, sería Cristo encarnado, hecho carne. Y eso supondría también la venida a ese mundo de Cristo, quien sería la Revelación de Dios y la salvación de los hombres. Sin embargo, Cristo encarnado, hecho hombre, es semejante a todos los hombres. ¿Cómo se podría saber en presencia de ese hombre llamado Jesús que no es precisamente un hombre sino Cristo, el Archi-Hijo consustancial al Padre, que está con él en el principio y es Dios mismo? O para decirlo en términos fenomenológicos rigurosos: ¿Cómo la Vida que sólo extrae su vivir de su propio abrazo interior, la Vida cuya auto-revelación es el vivir –esta revelación de sí que sólo se debe a sí misma y que sólo se dice a sí misma–, la Vida que vivía antes de la creación del mundo y, así, antes de todo lo visible que puede ser concebido, cómo esta Vida que nadie ha visto jamás podría solicitar a lo visible y esperar de esto su revelación, esa revelación que sólo es posible en y por ella?

También la tesis según la cual el Verbo hecho carne, Cristo en calidad de hombre y así, con la investidura de hombre de este mundo, visible en él, sería como tal la condición de la Revelación de Dios y esta misma Revelación, esta tesis es desmentida en cada caso por el contexto de las proposiciones donde se cree encontrarla. Veamos el primer contexto: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, la gloria propia del Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Juan 1, 14). «Gloria» en el texto joánico quiere decir lo mismo que Verdad, que Revelación. La Revelación que permite contemplar a Cristo, en la que se revela y en la que puede ser por tanto reconocido como tal, es su gloria de Hijo único que toma de su Padre, su

gloria de Archi-Hijo –a saber, su revelación propia en calidad de auto-revelación de Dios–. Dado que «gloria» no designa nada más que esa revelación propia del Archi-Hijo como auto- y archi-revelación de Dios mismo, es decir, como la esencia original de la vida, la problemática de la gloria se une a la del testimonio. Ese testimonio que Cristo no espera de ningún hombre, como hemos mostrado, sino sólo de su Padre, y ello porque, como se verá, su gloria es la gloria del Padre mismo –porque en calidad de Archi-Hijo su revelación es la auto-revelación de Dios y sólo es posible como tal–.

En cuanto al segundo texto, su contenido basta para descartar la interpretación según la cual la aparición de un hombre en el mundo, en este caso Jesús, sería susceptible de dar a conocer a Dios. El que da a conocer a Dios, «un Dios Hijo único», es precisamente el Archi-Hijo en su condición trascendental de Archi-Hijo, condición que consiste en vivir en el seno de Dios. Pero el seno de Dios es la vida invisible previa a todo mundo visible concebible: aquél, invisible a su vez, que permanece en el seno invisible de Dios, sólo permite conocer a Dios en lo invisible, ahí donde Dios se auto-revela en el Archi-Hijo y como éste. En efecto, es ahí donde el Hijo único permite conocer al Padre. Y si atendemos ahora al contexto, eso es lo que verdaderamente subraya. Pues en la Vida están la gracia y la plenitud, por cuanto la Vida se abraza a sí misma, y la Verdad, por cuanto este abrazo de la vida es su auto-revelación. Ahora bien, sólo en el Archi-Hijo y por él se llevan a cabo esta gracia y esta Verdad de la Vida, lejos de poder hacerlo en y por la verdad del mundo: «La gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús» (Juan 1, 17).

La continuación inmediata del segundo texto es la profecía del Bautista en la que se rompe, al menos dos veces, la genealogía humana. Una primera vez cuando el Bautista invierte el orden temporal de esta genealogía, inversión cuya significación ya hemos mostrado. «El que viene detrás de mí ha sido colocado por delante de mí, porque existía antes que yo» (Juan 1, 15). Y una segunda vez cuando para formular su decisivo testimonio según el cual Jesús es el Cristo, el Bautista, lejos de contentarse con lo que ha visto –«yo he visto que el Espíritu bajaba desde el cielo como una paloma y permanecía sobre él» (Juan 1, 32)–, se refiere a *lo que le había dicho Dios*, a saber, que Cristo sería aquel sobre el que viese posarse la paloma. Aquí todavía, y de modo

ejemplar, comprobamos que no es la manifestación visible, el descenso de la paloma sobre el hombre sobre el que se posa, lo que da testimonio, lo que constituye la revelación en la que se revela el Archi-Hijo, el Verbo en cuanto tal: esta revelación sólo pertenece a la Vida, es su auto-revelación, en este caso el Decir de Dios.

En el tercer texto, el paso de la manifestación mundana –«lo que hemos oído... y han tocado nuestras manos...»– a lo que dice haberse manifestado de este modo en el mundo, es todavía más fulgurante y más desconcertante: no es un paso a lo que dice haberse manifestado de este modo en el mundo; en cuanto paso es un corte radical, la brusca sustitución de lo que se habría manifestado en la visibilidad del mundo y que sería el Verbo, por otro modo de revelación que es precisamente el del Verbo y en el que, de hecho, el Verbo se revela: el Verbo de Vida. Recordemos el texto: «Lo que existía desde el principio... lo que hemos visto con nuestros ojos... y han tocado nuestras manos *acerca del Verbo de Vida*, –pues la Vida se manifestó...–» (1 Juan 1, 1-2). Y sólo es posible saber que Aquel que lleva en sí la Vida del Padre es el Verbo porque esta Vida que, según el contexto, es «la Vida eterna» –«que estaba junto al Padre y se nos manifestó» (1 Juan 1, 2)–, se manifestó en y por sí misma. Es en la auto-revelación de esta Vida y sólo por ella como llegamos a ella y así a él, por cuanto la lleva en él, por cuanto que es el Verbo, no por su apariencia de hombre visible en un mundo. Y eso es lo que la problemática joánica y el cristianismo quieren establecer.

Lo que la profecía del Bautista demuestra de modo suficiente es que realmente no se puede descubrir en la apariencia visible de un hombre que es el Verbo de Vida. A los enviados de los fariseos que le preguntan si es el Mesías, el Bautista les responde: «En medio de vosotros hay uno a quien no conocéis» (Juan 1, 26). Hay que reconocer, sin embargo, que el Bautista se encontraba en la misma situación que ellos –«yo mismo no lo conocía» (Juan 1, 31)– *hasta que Aquel que le había enviado a bautizar se lo dijo*. Sólo la Revelación de Dios puede revelar al Verbo, que por otra parte no es nada más que la auto-revelación de Dios.

Sin embargo, la situación en la que se verifica que la mera apariencia visible de un hombre, aunque sea el Cristo, es justamente incapaz de revelar que él es el Cristo, se repite constantemente en los evangelios. Es el caso del ciego de nacimiento cura-

do por Jesús y que los fariseos habían echado fuera. «Jesús... cuando se encontró con él, le preguntó: '¿Crees en el Hijo del hombre?'. El ciego le preguntó: 'Y, ¿quién es, Señor, para que pueda creer en él?'. Jesús le contestó: 'Ya lo has visto. Es el que está hablando contigo'. Entonces aquel hombre dijo: 'Creo, Señor'. Y se postró ante él» (Juan 9, 35-38). Hay que destacar aquí el hecho de que, pese a ver a Cristo, el ciego curado debe además creer en él, creer que es el Cristo, en efecto, como si el mero hecho de verle fuera insuficiente para darle acceso a él.

Y la misma aventura se repite en la extraordinaria conversación con Felipe, tras la declaración esencial en la que Jesús es señalado en su interioridad fenomenológica recíproca con Dios, dando su propia aparición como la de Dios mismo: «Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí. Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre. Desde ahora lo conocéis, pues ya lo habéis visto» (Juan 14, 6-7). Viene la petición de Felipe, la petición del mundo que apela al ver –«...muéstranos al Padre»– y la respuesta de Cristo reafirmando su identidad con el Padre y, así, su condición de Cristo, puesto que la aparición en el mundo resulta sustituida por la revelación de la Vida, o sea, la Revelación del Archi-Hijo como auto-revelación de esta Vida y, de este modo, como la de Dios mismo: «Llevo tanto tiempo con vosotros, ¿y aún no me conoces Felipe? El que me ve a mí, ve al Padre. ¿Cómo me pides que os muestre al Padre? *¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?*» (Juan 14, 9-10; el subrayado es nuestro).

Ver al Padre se transforma en la interioridad fenomenológica recíproca del Padre y el Hijo, y a esta interioridad cuyo carácter radical hemos mostrado se liga el concepto de creencia –lo que da a ésta una significación imprevista, la que va a recibir en todo el cristianismo–. Creer no designa un saber menor, homogéneo al del mundo pero todavía irrealizado o imperfecto de modo que aquello en lo que se cree necesitaría aún probar su realidad o su verdad, mostrándose de veras. Creer no es el sustituto de un ver todavía ausente. Creer no designa una espera, la espera de lo que, aún no visto, lo será un día, precisamente en un ver, en la verdad del mundo. Creer, *cuando lo que es visto está ya ahí, ya visto, totalmente incapaz de hacer visible aquello de lo que se trata*, a saber, el Verbo en su condición de Verbo, precisamente porque éste es en sí invisible y porque ningún ver lo alcanzará jamás; creer no puede designar más que la sustitución de un modo de mani-

festación fundamentalmente inadecuado por una revelación más esencial y de otro orden, a saber, la del Verbo mismo, la de la Vida misma puesto que ésta se auto-revela en ese Verbo y bajo la forma de éste. De ser así, es únicamente en y por ese Verbo como se llega a él. Más exactamente: en la vida misma y en el proceso de su auto-revelación, dado que ese proceso se lleva a cabo como el Verbo mismo –no siendo el Verbo nada más que el cumplimiento efectivo de ese proceso–. De ahí que, según una lógica oculta pero inflexible, la continuación del texto no apele al Verbo, sino a Dios cuyo Verbo es el Verbo, la revelación. En efecto, las palabras que Cristo pronuncia son las palabras mismas de Dios, de aquel que está en Cristo, el cual, en calidad de auto-revelación de Dios mismo, se mantiene en él: «Lo que os digo no son palabras mías. Es el Padre, que vive en mí, el que está realizando su obra. Debéis creerme cuando afirmo que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Juan 14, 10-11).

La descalificación del poder de mostración propio del mundo, la sustitución de ese poder por un modo de revelación radicalmente heterogéneo al ver y que no le debe nada, el único capaz sin embargo de revelar la esencia divina auto-revelándose en el Verbo y como ese Verbo mismo, esta mutación decisiva de la fenomenología, de una fenomenología cuya fenomenalidad es la Vida y ya no el mundo –todo eso está contenido en la palabra que da acceso al contenido del cristianismo, a Dios–, al precio, ciertamente, de una inversión completa de los presupuestos que guían la tradición del pensamiento occidental desde su origen griego: «El mundo dejará de verme dentro de poco; vosotros, en cambio, *seguiréis viéndome porque yo vivo* y vosotros también viviréis» (Juan 14, 19; el subrayado es nuestro).

Sustituir una fenomenología por otra, la del mundo por la de la Vida, la del Logos, no es desconocer el poder de manifestación que pertenece a aquella primera, sino circunscribir de modo riguroso su dominio y, así, su competencia. Tanto para el pensamiento tradicional como para la filosofía clásica, tanto para el sentido común como para la ciencia, la idoneidad de los conceptos que tienen que ver con el conocimiento se funda de modo exclusivo sobre la fenomenalidad del mundo y sobre el ver a que da lugar. Situando, por el contrario, la Verdad original en una forma original de revelación que no pertenece más que a la vida y que consiste en su auto-revelación –la vida que toma su esencia de esta

capacidad de auto-revelarse y que es la única que puede hacerlo–, el cristianismo realiza la inversión de los conceptos fenomenológicos que se encuentran en el fundamento de todo pensamiento y, primordialmente, de la experiencia sobre la que este pensamiento se modela.

El concepto tradicional para decir la verdad es el de la luz. Ahora bien, la verdad no se comprende como luz sino porque se sobreentiende que la verdad de la que se trata es la del mundo. Lo que es verdadero en sentido inmediato es lo que se ve o lo que se puede ver. Pero lo que se ve sólo se ve en la luz del mundo, puesto que sólo se ve lo que está ante la mirada, «afuera», y el mundo es ese «afuera» como tal. En el prólogo de Juan se rompe esa equivalencia entre luz, mundo y verdad, equivalencia que va de suyo y que se encuentra retomada bajo la misma forma por la cuasi totalidad de las concepciones del conocimiento, del saber, de la ciencia y, justamente, de la verdad, cuando ésta es considerada en sí misma, como es el caso de la filosofía.

Es muy de destacar aquí el hecho de que es justamente en el momento en que se hace cuestión de la venida de Cristo al mundo, venida al mundo que según el pensamiento griego significa una venida a la luz, cuando el concepto mundano de ésta resulta obstruido –aboliendo e invirtiendo esta luz del mundo en su contrario: las tinieblas–. A la luz del mundo que designa ahora las tinieblas se opone entonces la «luz verdadera», que no es otra que Cristo en su revelación propia. Se plantea entonces una serie de implicaciones decisivas que es imposible desconocer u ocultar. En la venida al mundo, por cuanto es una venida a la luz, lo que viene al mundo, es decir, a la luz, se muestra en ésta tal cual es y, de este modo, iluminado por ella. Al iluminarse en ella, encontrando en ella su propia sede, es recibido por ella, recibido por el mundo. Es imposible, por otra parte, oponer a esta venida al mundo la luz misma, la cual resulta constituida por esta venida al mundo y se identifica con ella. De tal modo, en suma, que no hay más que una luz, la de este mundo, y que, precisamente por esta razón, verdad y mundo no son más que una misma cosa.

El fundamento de esta serie de implicaciones –la equivalencia luz/verdad/mundo– se tambalea cuando, en el versículo 9 del prólogo, Juan dice: «La luz verdadera... venida al mundo». Que esta luz venga al mundo presupone que no le pertenece. ¿Cómo si no, siendo la luz de este mundo, iluminándose en el ek-stasis

de su «afuera» y produciéndose al mismo tiempo que éste, cómo, siendo idéntica a él y tan vieja como él, podría venir a él? Sólo viene al mundo una luz diferente a esta luz del mundo, y Juan rompe toda equivalencia posible entre luz y mundo con un solo movimiento en virtud del cual opone a la luz del mundo una luz verdadera que al mismo tiempo rechaza a las tinieblas y reduce a éstas la luz de este mundo.

En esta inversión de los conceptos fundamentales de la fenomenalidad, y a causa de ella, estalla el drama cuya historia es el cristianismo. Precisamente porque la verdadera luz es ajena a la luz del mundo puede no ser reconocida en éste; más radicalmente, *no puede serlo*. Y es entonces cuando esta luz incapaz de mostrarse en la del mundo descalifica a éste y a la luz que le es propia, convirtiéndola en su contrario, las tinieblas. La luz del mundo no es tiniebla en sí misma: hace patente a su modo, mostrando en ella las piedras, el agua, los árboles e incluso los hombres, puesto que aparecen iluminados por ella como tales entes en ese mundo. Pero dado que la luz del mundo es incapaz de iluminar con su luz, de mostrar y, por tanto, de recibir en ella la verdadera Luz cuya esencia es la Vida en su auto-revelación, su poder de hacer patente se transforma en la impotencia radical para hacerlo en lo que concierne a lo Esencial: la auto-revelación de la Vida que es el Verbo, el Verbo de Vida. Esta transformación repentina de la luz del mundo en Tinieblas cuando surge la Vida auto-revelándose en el Verbo es lo que enuncian con una densidad inaudita los versículos 4 y 5 del prólogo: «En ella [en la Palabra] estaba la vida y la vida era la luz... La luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la sofocaron». Esta dislocación repentina del poder iluminador de la luz del mundo, que se torna tinieblas cuando aparece la verdadera luz cuya esencia consiste en la revelación de Cristo como auto-revelación de la Vida absoluta, la enuncia el mismo Cristo: «Yo he venido al mundo como la luz, para que todo el que crea en mí no siga en tinieblas» (Juan 12, 46).

La irreductibilidad fenomenológica radical entre dos modos de revelación, aquella que consiste en la Vida, o sea, su auto-revelación en el Verbo de Vida –en el *Logos joánico*–, y por otra parte la que encuentra su esencia en la luz del mundo, en el ekstasis del «afuera» –en el *Logos griego*–, ése es en efecto el origen de la problemática de Juan y del drama cristiano en general.

A ese hombre aparecido en el mundo y llamado Jesús nadie puede conocerlo, reconocerlo en la luz de este mundo como lo que es –como el Verbo de la Vida–: «Pero vosotros no creéis a pesar de haber visto» (Juan 6, 36). A decir verdad, para que Cristo aparezca en la luz del mundo como ese hombre Jesús, y simplemente bajo la forma de ese hombre que los otros hombres reconocen como un hombre y nada más, *es necesario precisamente que se haya despojado de su condición divina,* a saber, de su revelación propia –la que toma de la Vida en tanto que auto-revelación de ésta–, para no ser en realidad nada más que la apariencia objetiva y mundana de un hombre. Esto es lo que Pablo declara con rigor asombroso en su Carta a los filipenses: «El cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres. Y *una vez reconocido como hombre por su aspecto...*» (Filipenses 2, 6-7; el subrayado es nuestro).

No obstante, si Cristo se ha despojado de su condición divina para tomar el aspecto de un hombre y mostrarse como tal en la verdad del mundo, entonces ¿dónde y cómo se revela en su condición verdadera, como el Verbo mismo de Dios, como su revelación? ¿Dónde y cómo se le puede conocer y reconocer en su verdadera condición, en su condición de Cristo, de Verbo que procede del Padre?

La fenomenología de Cristo que acabamos de esbozar provee los elementos para una respuesta: en la verdad del mundo, Cristo no es sino un hombre entre los demás al que nada permite distinguirlo del resto. En la verdad del mundo, la pretensión de Cristo de ser otra cosa que un hombre es incomprensible y absurda, es una blasfemia que será tratada como tal. En la verdad del mundo, la condición de Cristo, si es el Cristo, depende de una incógnita que nunca nada permitirá desvelar. Y ello porque *sólo hay acceso a Cristo en la vida y en la verdad que le es propia.* Hay que recordar, además, que Cristo no está en la vida como las cosas están en el mundo. Cristo no sólo no está separado de la vida en la que permanece mientras ésta permanece en él, sino que él mismo es una razón esencial que ha sido dada de esta co-pertenencia original de la Vida y del Primer Viviente. A saber, que la generación del Hijo co-pertenece a la auto-generación de la vida como aquello en lo que esta auto-generación se cumple: como la

Ipseidad esencial en la que sólo, abrazándose a sí misma, la Vida se convierte en la Vida. Así pues, no hay otro modo de ir al Hijo más que en el movimiento de ese auto-abrazo de la Vida, lo mismo que para la Vida no hay otro modo de abrazarse sino en esta Ipseidad esencial del Primer Viviente –ninguna otra forma de revelarse a sí sino en el Verbo–.

En lo que tienen de decisivo, los textos joánicos enuncian ese movimiento sin fin en el que el Padre y el Hijo se abrazan uno a otro, la generación eterna del Verbo en la eterna auto-generación del Padre. Sin embargo, enuncian ese movimiento desde el punto de vista del Verbo, en lo que hemos denominado el discurso de Cristo sobre sí mismo. De ahí que el análisis de Cristo de su propia condición de Verbo se remonta siempre desde su Yo engendrado como Ipseidad esencial en la que la Vida se auto-experimenta y se auto-revela, hasta el movimiento de esta vida que se auto-experimenta y se auto-revela en él. De tal modo que se experimenta a sí mismo como atravesado por esta Vida, como el lugar en el que ésta se auto-experimenta en él, lo que no es sino la auto-experiencia de esta Vida divina. De este modo, él no es sino el cumplimiento de esta vida; lo que se revela en él es la auto-revelación de esta Vida, su propia Revelación, su «gloria» –la revelación de la vida, la gloria del Padre–. Lo que tiene lugar en él, lo que él hace es lo que hace esta vida y, así, él no hace nada por sí mismo sino que todo le es transmitido. Lo que se dice en él, lo que él dice, es lo que dice esta vida. Lo que se quiere en él, lo que él quiere, es lo que quiere esta vida y él sólo quiere lo que ella quiere.

En esta pertenencia radical del Hijo a la Vida, pertenencia que depende del hecho de que no es otra cosa que el auto-cumplimiento de esta vida, reside en verdad el principio de un retorno singular. Sometido en todo a esta vida, identificándose con el movimiento de su auto-cumplimiento y, más aún, co-cumpliendo en su Ipseidad esencial el auto-cumplimiento de la vida, el Hijo está en su interior como aquello sin lo cual ese movimiento de la Vida no se cumpliría –interior al Padre, consubstancial e igual a él–. Ese retorno se deja ver en uno de los textos más radicales en los que Cristo reafirma su condición contra los acusadores que le reprochan, en este caso, que cure en sábado y, más aún, que al llamar a Dios Padre se haga igual a él. La extrema modestia de la respuesta, esa humildad ontológica que dice que el Hijo no es nada fuera del Padre, no pudiendo hacer de este modo nada sin él

–«yo os aseguro que el Hijo no puede hacer nada por su cuenta; él hace únicamente lo que ve hacer al Padre»–, se invierte brutalmente en la tesis extrema según la cual todo lo que hace el Padre también lo hace el Hijo: «Lo que hace el Padre, eso hace también el Hijo» (Juan 5, 19). De donde resultan estas afirmaciones abisales: «Todo lo que tiene el Padre, es mío también» (Juan 16, 15); «el Padre y yo somos uno» (Juan 10, 30).

Pero todas las implicaciones decisivas que acabamos de recordar y que constituyen el contenido auténtico del cristianismo son las que Juan enuncia siempre bajo el modo de la apodicticidad: todo en Cristo, en cuanto no es nada más que la venida a sí de la Vida en su Ipseidad esencial, le viene del Padre –«Todo me lo ha entregado mi Padre» (Lucas 10, 22)–; de tal modo que nada se hace en él que no sea hecho por el Padre, hasta el punto de que Cristo nunca está solo, ni siquiera en la hora de la dispersión: «Aunque yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Juan 16, 32), y ello porque, más profundamente, «el Padre está en mí» (Juan 10, 38). ¿Cómo está el Padre en Cristo? Con el carácter de la Vida de la que Cristo es en su Ipseidad esencial (en su persona) la auto-revelación. De tal modo que, igualmente, Cristo está en el Padre: «Yo [estoy] en el Padre» (Juan 10, 38).

Ahora bien, todo ello se lleva a cabo en Cristo como su propia esencia puesto que viene de la Vida como el Archi-Hijo engendrado por ella en su auto-engendramiento absoluto. De ahí la referencia constante de Cristo, y constantemente recordada por Juan, a «aquel que me ha enviado». Cristo hace todo lo que hace en nombre de aquel que le ha enviado, dice todo lo que dice porque es de aquel que le ha enviado de quien toma su propia condición, precisamente la de enviado de Dios, enviado de la Vida como su Verbo. Esta referencia explica lo inexplicable, en primer lugar algo en efecto sumamente misterioso: ¿Cómo Cristo, que no ha estudiado, puede conocer todo lo que conoce y, a decir verdad, todo saber? «¿Cómo es que éste, sin haber estudiado, sabe tanto?» (Juan 7, 15). La respuesta de Cristo no se entiende más que a la luz de su Archi-condición: «Mi enseñanza no es mía, sino de quien me ha enviado» (Juan 7, 16). Ésta es una proposición que se encuentra reafirmada con una insistencia extraordinaria: «Porque yo no hablo en virtud de mi propia autoridad; es el Padre, que me ha enviado, quien me ordenó lo que debo decir y enseñar... Por eso, yo enseño lo que he oído al Padre» (Juan 12,

49). Y además: «Las palabras que escucháis no son mías, sino del Padre que me ha enviado» (Juan 14, 24); «lo que os digo no son palabras mías. Es el Padre, que vive en mí, el que está realizando su obra» (Juan 14, 10); «... yo no hago nada por mi propia cuenta; solamente enseño lo que aprendí del Padre» (Juan 8, 28).

¿Por qué eso que enseña Cristo, que dice que su Padre le ha dicho, es una enseñanza y qué dice esa enseñanza? Enseñar es decir la Verdad. Si lo que dice Cristo, diciendo lo que le ha dicho aquel que le ha enviado, es verdad, es porque quien lo ha enviado dice verdad, dice la verdad: «Pero lo que yo digo al mundo es lo que oí de aquel que me envió y él dice la verdad» (Juan 8, 26). ¿Pero qué verdad dice aquel que es veraz y que ha enviado a Cristo? Dice una verdad muy particular, no la verdad del mundo o de las cosas del mundo sino la Verdad de la Vida. La Verdad de la Vida es la Vida misma. La Vida es la Verdad por cuanto que se auto-revela. Decir la Verdad para el Veraz, el que ha enviado a Cristo, es auto-revelarse; para la Vida, es llevar a cabo su esencia en la Ipseidad esencial del Primer Viviente, en quien precisamente ésta se auto-abraza y se auto-revela, y que como tal es el Decir mismo de la Vida, su Verbo. Y es así como el enviado de Dios no dice sino lo que dice aquel que lo ha enviado, puesto que su decir, el decir del Verbo idéntico al Verbo, no es sino el decir de Dios, su auto-revelación, que se lleva a cabo en y bajo la forma de ese Verbo.

La fenomenología de Cristo, la fenomenología que responde a la cuestión de saber dónde y cómo Cristo se revela, no en calidad de hombre que en nada se diferencia de otro hombre, sino en su condición de Cristo y de Verbo, remite precisamente a esa condición, a la Archi-generación del Verbo en la auto-generación de la Vida absoluta. El Verbo se revela en el proceso de auto-revelación de la vida y como esa auto-revelación, y sólo de este modo. Pero esta revelación del Verbo como auto-revelación de Dios es también lo que hemos llamado la interioridad fenomenológica recíproca del Padre y del Hijo. Esta interioridad es fenomenológica por esencia, no siendo nada más que el modo según el cual la fenomenalidad se fenomenaliza originariamente –con el carácter de esa fenomenalidad original que es la Vida–.

Esa fenomenalización original de la Vida, de la que la problemática joánica se ocupa especialmente, la hemos indicado de pasada como «gloria». La interioridad recíproca del Padre y del Hi-

jo, a saber, la Archi-generación del Hijo como auto-generación del Padre, significa fenomenológicamente que cada uno no toma su gloria sino de la del otro –llevándose a cabo la auto-revelación del Padre en la revelación del Verbo, que sin embargo no es nada más que esta auto-revelación de la Vida absoluta: «Glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique» (Juan 17, 1)–. Estas dos «glorias» interiores la una a la otra parecen ponerse una fuera de otra en la historia trascendental de la misión de Cristo sobre la tierra y en la de su pasión. Y es precisamente antes de que comience la narración de ésta cuando se dice: «Ahora va a manifestarse la gloria del Hijo del Hombre, y Dios será glorificado en él. Y si Dios va a ser glorificado en el Hijo del Hombre, también Dios lo glorificará a él...» (Juan 13, 31-32).

Esta situación recíproca de las dos glorias será retomada en la última plegaria de Cristo: «Yo te he glorificado aquí en el mundo, cumpliendo la obra que me encomendaste. Ahora, pues, Padre, glorifícame con aquella gloria *que ya compartía contigo antes de que el mundo existiera*» (Juan 17, 4-5). Se sigue inmediatamente del final del texto que hemos citado y subrayado anteriormente que esta gloria se refiere en cada caso a la Vida y a la esencia fenomenológica de ésta, en su oposición radical a la «gloria» del mundo que no refleja sino el lustre de ese gran teatro en el que los hombres hacen alarde de sus cualidades y luchan por el prestigio. Pero es también el contenido explícito de ese otro pasaje, de ejemplar densidad, en el que la oposición de la gloria que buscan apasionadamente los hombres y la gloria de Dios mismo remite a las categorías fenomenológicas fundamentales sobre las que está construido todo el cristianismo –a la oposición de la verdad del mundo y la de la Vida–. «Yo no busco honores que puedan dar los hombres... Yo he venido de parte de mi Padre, pero vosotros no me aceptáis... ¿Cómo vais a creer vosotros, si lo que os preocupa es recibir honores los unos de los otros y no os interesáis por el verdadero honor que viene del Dios único?» (Juan 5, 41-44). Que Cristo se preocupe únicamente de la gloria del Padre y que como Verbo sea la auto-revelación pura y absoluta, es lo que surge igualmente de uno de los numerosos textos en que, afirmando una vez más no hablar «por su propia cuenta», reivindicando de nuevo su condición de Archi-Hijo, Cristo se identifica con la Verdad absoluta: «El que habla por su cuenta busca su propio honor. Por el contrario, si al-

guien intenta que el honor sea para aquel que lo envió, ese hombre es sincero; no hay falsedad en él» (Juan 7, 18).

La interioridad fenomenológica recíproca del Padre y del Hijo confiere su fundamento último a una proposición como ésta: «El que me ve a mí, ve también al que me envió» (Juan 12, 45). Sin embargo, no es posible ver al Padre. Tampoco, por otra parte, ver al Hijo, pues no podría verse al Hijo más que si se viese al Padre en él. Esta es la razón por la que la proposición citada encuentra en la que la precede inmediatamente su formulación más precisa. «El que cree en mí no solamente cree en mí sino también en el que me ha enviado» (Juan 12, 44).

¿Pero cómo creer en Cristo o en aquel que le ha enviado? Ni Cristo ni aquel que le ha enviado se muestran en la verdad del mundo. En la verdad del mundo está Jesús, y el problema consiste justamente en saber si es el Cristo. Viendo a Jesús y queriendo saber si es el Mesías, el Hijo de Dios, los discípulos le dicen: «¡Muéstranos al Padre!». Y en otra ocasión: «¿Qué señal puedes ofrecernos para que, al verla, te creamos?» (Juan 6, 30). También podrían pedirle: ¡Muéstranos al Hijo!

La interioridad fenomenológica recíproca del Padre y del Hijo, o sea, el sistema autárquico constituido por la relación de la Vida con el Primer Viviente, significa que no hay acceso a Cristo más que en la Vida y, como hemos visto, en el proceso mediante el cual la vida se engendra eternamente a sí misma al experimentarse a sí misma en la Ipseidad esencial del Primer Viviente y al auto-revelarse de este modo en él, que es su revelación, su Verbo. De tal modo que la Vida se conoce en el Verbo, que la conoce él mismo, no siendo sino su auto-revelación. Quien no pertenece a ese sistema fenomenológico autárquico de la Vida y del Primer Viviente no sabe nada ni de la primera ni del segundo. «Nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre, sino el Hijo» (Lucas 10, 22), proposición decisiva de la que se encontrarán algunas variantes: «Vosotros no le conocéis. Yo le conozco...»; «esto no significa que alguien haya visto al Padre. Solamente aquel que ha venido de Dios ha visto al Padre» (Juan 6, 46).

En presencia del sistema autárquico constituido por la interioridad fenomenológica recíproca de la Vida fenomenológica absoluta y de su Verbo, sistema del que no se separa nunca nada de lo que le pertenece y en el que nada exterior a él penetra nunca, ¿aca-

so no es la enseñanza misma del cristianismo la que constituye repentinamente el problema? ¿Qué enseña, aparte de la venida de Cristo al mundo para salvar a los hombres? Pero la fenomenología de Cristo ha establecido que Cristo no puede mostrarse a los hombres en el mundo y que, además, esa es la razón por la que, a pesar de sus extraordinarias acciones y palabras, no creen en él.

La aporía fenomenológica según la cual es imposible que Cristo se muestre en el mundo *con la investidura de Cristo*, con la investidura del Verbo de Dios, no descarta para el hombre toda posibilidad de tener acceso a Cristo, de conocerlo con la investidura de Cristo y, de este modo, conocer a Dios sino en tanto que el hombre mismo queda comprendido como un ser de este mundo. Y ello en un doble sentido: en el sentido de que se muestra en ese mundo tomando precisamente el aspecto de un hombre y siendo reconocido por ese aspecto, según dice Pablo; y también en el sentido de que todo aquello que se le aparece se le aparece en este mundo y en su luz –en el sentido por tanto de que la verdad a la que el hombre tiene acceso y que le da acceso a todo es la verdad de este mundo–.

Ahora bien, esta concepción del hombre como ser del mundo es la que el cristianismo hace pedazos. Y lo hace porque entiende al hombre a partir de su nacimiento trascendental como un Hijo de la Vida y, por consiguiente, si la Vida es Dios, como Hijo de Dios. Por una parte, la interpretación del hombre como Hijo de Dios trastorna la concepción occidental del hombre. Por otra, introduce al hombre en el sistema autárquico de la Vida fenomenológica absoluta y de su Verbo, posibilitando su acceso a Cristo en cuanto tal y, al mismo tiempo, su acceso a Dios, su salvación. Conviene indagar ahora esta interpretación del hombre como Hijo de Dios.

6
El hombre en calidad de «Hijo de Dios»

La afirmación central del cristianismo sobre el hombre es, pues, que es hijo de Dios. Esta definición rompe definitivamente con las representaciones habituales del hombre, ya sean las del sentido común, las de la filosofía o las de la ciencia, es decir, la ciencia moderna, pero también con la mayor parte de las definiciones religiosas. Para el sentido común el hombre es un habitante de este mundo, un ser vivo aunque provisto de facultades superiores a las de los otros animales. En esto, el concepto del sentido común se une al concepto filosófico que ve en el hombre un animal dotado de razón, es decir, capaz de formar significaciones y, de este modo, capaz de expresarse en un lenguaje articulado o conceptual. Para la ciencia moderna surgida de la revolución galileana, lo propio del hombre está extremadamente oculto, según hemos tenido ocasión de ver. Lo que, a pesar de todo, subsiste en común entre las tesis científicas que tratan al hombre como parte del universo material, reduciéndolo en último término a elementos fisicoquímicos, y las concepciones a las que acabamos de aludir, es la pertenencia al mundo. Sin embargo, esta pertenencia al mundo no es eliminada en las concepciones religiosas, al menos cuando éstas comprenden al hombre a partir del concepto de creación. Creación quiere decir creación del mundo y, puesto que el hombre mismo es creado, puesto que es *ens creatum*, pertenece él también a este mundo. Lo cual, desde el punto de vista teológico, significa que respecto a Dios se encuentra en la misma situación que el mundo en general, a saber, la de algo exterior a la esencia divina, diferente a ella, separado de ella, de modo que el problema religioso consiste fundamental-

mente en saber cómo ese hombre alejado de Dios será capaz de volverlo a encontrar y así salvarse.

Concebir al hombre como un ser-del-mundo no es sencillo. Deben distinguirse, si no oponerse, al menos dos interpretaciones que operan en las definiciones consideradas. La interpretación del realismo ingenuo, que es también la del objetivismo científico, afirma que el hombre pertenece al universo en el preciso sentido de que es una parte material de él, aun cuando esta parte sea susceptible de ser aprehendida en diferentes niveles: biológico, químico o físico. A esta concepción se la denomina normalmente materialista. Su gran debilidad consiste en borrar las diferencias cruciales que existen entre los fenómenos de orden material y los que son propios del orden humano, de cara a establecer una continuidad entre ellos. Desgraciadamente, todo progreso en el análisis de lo que es específicamente humano desmiente esa continuidad presupuesta. Esta, o para decirlo de otro modo, el presupuesto de la homogeneidad de los fenómenos materiales y humanos, constituye un obstáculo para un análisis verdaderamente científico, es decir, libre de todo prejuicio. Conduciendo a un reduccionismo hoy más vivo que nunca, lo que se proponía como un principio de comprensión revela no ser más que un principio de incomprensión.

Lo que ha permitido a la fenomenología del siglo XX llevar a cabo inmensos progresos en la intelección de lo propio del hombre es precisamente la precaución de escapar al reduccionismo poniendo metodológicamente entre paréntesis el saber científico. Respecto al problema que nos ocupa, se trata de llegar a una definición del hombre rechazando como fundamentalmente impropio el realismo ingenuo que lo inserta en el mundo como elemento real suyo –elemento homogéneo a la sustancia de la que está hecho el mundo y en consecuencia sometido a las mismas leyes que ella–. El hombre no está precisamente en el mundo como un objeto cualquiera o, como se dice en filosofía, al modo de un ente intramundano. Lo que le es propio hasta el punto de constituir su *humanitas* es que se abre al mundo de tal modo que se relaciona con él mediante experiencias específicas que consisten en sentirlo, percibirlo, imaginarlo, concebirlo, pensarlo de diversos modos, temerlo, por ejemplo, o amarlo, etc., mientras que ninguna cosa de este mundo es capaz de experiencias de ese género, de ninguna experiencia en general. Aunque situado en el mundo, el

ente ordinario permanece cerrado para él: no «tiene» mundo, mientras que el hombre está esencialmente abierto al mundo. Pues el hombre ya no es un ser del mundo, a la manera de un ser natural, como la piedra, el aire o el fuego. Es un ser del mundo en el sentido trascendental, en virtud del cual está en el mundo, relacionándose con él sin cesar de experimentarlo. Que el hombre sea también un ser natural, un amasijo de nervios y músculos, a fin de cuentas, de neuronas, de moléculas y de partículas, ya no es lo que puede definirlo en su especificidad, en calidad de hombre que se relaciona con el mundo, en calidad de hombre trascendental. Y ello precisamente porque ninguno de los elementos naturales de los que se dice constituido es capaz de «tener» un mundo, de abrirse a lo que le rodea experimentándolo. Al hombre natural del sentido común y de la ciencia se opone decisivamente, por tanto, el hombre trascendental que la filosofía moderna, de Descartes a Heidegger, pasando por Kant y Husserl, por no citar sino a los más grandes, ha sabido reconocer en lo que tiene de propio. Que el ser-en-el-mundo trascendental (el *cogito/cogitatum* de Descartes, la referencia al objeto de Kant, la intencionalidad de Husserl, el *In-der-Welt-sein* de Heidegger) define la esencia propia del hombre y lo que le distingue en suma de cualquier otra cosa, se ve en el hecho de que el hombre no puede alejarse del mundo, huir de él: está ligado a éste por principio, sobre el fondo de una experiencia del mundo que no cesa para él. Sin embargo, el hombre sólo tiene la capacidad de referirse al mundo, de estar abierto a él de múltiples modos, en la sensación o en la percepción, en el olvido o en la huida, porque el mundo se le muestra, se le aparece. Es el aparecer primordial y presupuesto del mundo lo que precede y hace posibles todos los modos en los que el hombre se refiere a él. Pero el aparecer del mundo es la verdad del mundo.

Aquí es donde estalla el carácter revolucionario del cristianismo –su total originalidad respecto de todas las problemáticas provenientes del sentido común, indefinidamente repetidas hasta el punto de aparecer hoy en día usadas hasta la saciedad–. Para el cristianismo, en efecto, el hombre no es un ser-del-mundo. No lo es ni en sentido natural ni en sentido trascendental. No es que, engañado por el sentido común, el cristianismo ignore al hombre trascendental. Al contrario: ningún pensamiento es más ajeno a la apariencia natural que el suyo, ninguno se eleva de modo más in-

mediato a una concepción trascendental del hombre y la verdad. Recordemos aquí que desde Kant se denomina trascendental a aquello que tiene que ver, no con el conocimiento, sino con lo que lo hace posible. Por tanto, ya no se trata del mero conocimiento de las cosas al que el hombre llega efectivamente en su existencia cotidiana, sino de su posibilidad *a priori* de alcanzar tal conocimiento. Esta posibilidad depende de que las cosas se le muestren, de que sean «fenómenos». La posibilidad del conocimiento no reside en las cosas mismas, sino en el hecho de que se nos den y se nos aparezcan en su manifestación. Tematizando el modo en el que las cosas se nos dan, el modo de su donación y, por tanto, esta donación en y por sí misma, la fenomenología confiere su extrema radicalidad a la problemática trascendental inaugurada por Kant. Al mismo tiempo, hace evidentes los límites de esta problemática puesto que la donación a la que se atenía Kant y a la que se atiene la fenomenología misma es la que sale a la luz en el aparecer del mundo: en su verdad.

Al definir al hombre como hijo, el cristianismo descalifica desde el comienzo toda forma de pensamiento –ciencia, filosofía o religión– que tiene al hombre por un ser del mundo, ya sea en un sentido ingenuo o crítico. Hijo, en efecto, sólo lo hay en la vida. El análisis riguroso de la vida ha mostrado que ésta es en sí ajena al mundo. Por un lado, el modo según el cual se fenomenaliza, es decir, se revela a sí misma experimentándose a sí misma en su abrazo patético, no consiste en la apertura de un mundo. Por otra parte, en la carne patética de esta experiencia de sí de la vida tampoco se muestra ningún mundo, nada que revista el aspecto de un «afuera». Ni el modo de donación de la vida como auto-donación y como auto-revelación, ni la sustancia fenomenológica pura de la que está hecha esta revelación pertenecen al mundo en ningún sentido ni de ningún modo.

De esta forma, la concepción del hombre que aflora con el cristianismo invierte de arriba abajo la concepción tradicional y el conjunto de sus variantes por venir. No la invierte en el sentido de poner arriba lo que estaba abajo y viceversa. No la invierte al modo de una inversión axiológica que procede a una nueva evaluación, privilegiando lo sensible, por ejemplo, a expensas de lo inteligible, o al revés. Para decirlo de pasada, la antítesis de lo sensible y de lo inteligible, la valoración o condenación de uno u otro son totalmente ajenas tanto al cristianismo como a la ética

que sería susceptible de profesar al respecto. Y ello porque ni lo sensible ni lo inteligible pertenecen a la esencia del cristianismo según la entiende el cristianismo. Y no pertenecen a esa esencia porque su manera de mostrarse a uno y otro procede y ha sido tomada en préstamo de la manera de mostrarse del mundo. La inversión de la concepción del hombre a la que ha procedido de una vez por todas el cristianismo no consiste en la modificación de los elementos incluidos en la concepción reinante. Consiste en su exclusión. Es otra esencia fenomenológica la que define al hombre fenomenológico trascendental cristiano, otra verdad. Otro modo de fenomenalización de la fenomenalidad constituye su realidad sustancial, la carne fenomenológica que constituye su carne. El cristianismo procede a esta sustitución radical de un modo de verdad por otro cuando presenta al hombre como hijo. El hombre debe ser comprendido desde este momento a partir de su nacimiento en la Vida y, así, a partir de la Vida misma y de la Verdad que le es propia. Sin embargo, la Vida fenomenológica absoluta desde la que el hombre, puesto que es hijo, puede y debe ser comprendido, es la Vida absoluta de Dios mismo. Decir que el hombre es hijo porque sólo hay hijo en la Vida, y que sólo y únicamente esta Vida es la de Dios mismo, es decir igualmente que éste es Hijo de Dios. La expresión «Hijo de Dios» es tautológica.

Sin embargo, si el hombre es Hijo, es decir, Hijo de Dios también, si ha nacido de la Vida fenomenológica y toma de ella su esencia, entonces todo lo que ha sido dicho de la heterogeneidad fenomenológica y, en consecuencia, ontológica del Archi-Hijo trascendental respecto al mundo y su verdad, y que ha sido dicho por el Archi-Hijo mismo –esas proposiciones singulares en las que, al mismo tiempo que la apariencia del mundo, se licencia a todo aquello que procede de esa apariencia: el tiempo del mundo, su espacio, la causalidad que opera en él, y el conjunto de las denominadas leyes de la naturaleza–, todas esas proposiciones, decimos, conciernen al hombre mismo y lo atrapan en la red de tautologías fundamentales que instituyen. Esa extensión al hombre de las tesis radicales afirmadas por Cristo acerca de sí mismo, las habíamos percibido nosotros desde el análisis trascendental de su condición de Archi-Hijo. Conviene profundizar en esa extensión, paradójica para el hombre, de la condición del Archi-Hijo, nacido antes del mundo y antes de los siglos. Antes de intentar

semejante análisis de lo que resulta para el hombre, captado como Hijo de Dios, de la condición de Archi-Hijo, abramos un paréntesis que valdrá como adición a la fenomenología de Cristo.

Una de las dificultades tradicionales de la «cristología», es decir, de los esfuerzos hechos por teólogos y filósofos para pensar conceptualmente el ser misterioso de Cristo, es el doble carácter de éste. A la vez hombre y Dios, venido al mundo y asumiendo para ello la condición de hombre sin perder la de Unigénito y Primogénito engendrado en Dios mismo, consustancial a él y, a fin de cuentas, igual a él. ¿Cómo explicar la unión en Cristo de dos naturalezas heterogéneas, una humana y otra divina? ¿No se desdoblan necesariamente, dependiendo respectivamente de esas dos naturalezas, todas las facultades del espíritu de Cristo? ¿No hay, por ejemplo, una voluntad humana de Cristo diferente de su voluntad divina y eventualmente opuesta a ésta? Del posible conflicto entre estas dos voluntades viene el mérito moral de Cristo, su virtud excepcional por cuanto que subordina constantemente su voluntad propia a la de su Padre como se ve en sus múltiples declaraciones, en la plegaria al Padre instituida por él mismo y, finalmente, en el momento del sacrificio último de la pasión. Esta subordinación constante de su propia voluntad a la de Dios hace de Cristo el modelo cuya *imitatio* es el principio de toda conducta susceptible de abrir al hombre las puertas del Reino.

Sin embargo, cuando uno se esfuerza en comprender el ser de Cristo a partir de la unión en él de dos naturalezas contradictorias, una humana y otra divina, una temporal y otra eterna, conviene descartar al menos dos graves prejuicios que impiden para siempre la intelección del cristianismo. Por una parte, se presupone que hay una naturaleza propia y preexistente del hombre que interviene a modo de elemento co-constitutivo en la naturaleza de Cristo, que, por otra parte y conjuntamente, se explica por su origen divino. Se olvida que, como Cristo dice explícitamente, él procede de aquel que le ha enviado y sólo de él. Generado en la auto-generación de la Vida absoluta y tomando de ella su esencia, no hay en él nada que no sea esta Vida. La Ipseidad en la que Cristo se experimenta, o sea, su subjetividad, es la Ipseidad en la que la Vida fenomenológica absoluta se experimenta a sí misma, o sea, la subjetividad de esta Vida. Y por esta razón le es consustancial y contemporáneo, habiendo venido al principio, Archi-Hijo co-engendrado en el auto-engendramiento de Dios mismo y,

de este modo, al mismo tiempo que él. Se olvida que, para intervenir siquiera sea como elemento co-constituyente en la naturaleza de Cristo, el hombre llega en verdad demasiado tarde. Pues esa es la aporía: pretender explicar a Cristo a partir de una naturaleza humana que no existía cuando Cristo fue engendrado en el auto-engendramiento de la Vida, de tal modo que su esencia fue cumplida con total independencia respecto a esta pretendida naturaleza humana y mucho antes de que hubiese visto la luz algo como un hombre. «Antes que Abraham naciera, yo soy» (Juan 8, 58). En suma, si se vuelve finalmente al texto del evangelio, considerándolo incluso de manera anecdótica como se hace a menudo, ¿cómo no observar que Cristo nunca ha hablado de sí mismo como de un hombre o, incluso, que no ha hablado nunca a los demás hombres como si fuese uno de ellos?

Pero en esta cristología que se construye sobre la idea de una doble naturaleza de Cristo (y ello con toda justicia, puesto que, venido a este mundo, Cristo ha revestido una forma humana, cosa que el Padre no ha hecho), se esconde la mayor parte de las veces otro pre-supuesto ruinoso y, a decir verdad, anticristiano. Pues se trata de saber en suma *cuál es la naturaleza de esta naturaleza humana* que se une a otra, de esencia divina, para formar con ella la esencia mixta de Cristo. Lo que salta a los ojos es que el hombre que mezcla misteriosamente su naturaleza con la esencia divina del Logos consustancial al Padre es el hombre del mundo, el hombre del sentido común, el hombre del empirismo y del racionalismo, el hombre animal racional, el hombre natural, parte integrante del universo material o, incluso, el hombre trascendental que se abre al mundo en la experiencia que tiene de él. En resumen, el hombre que rechaza el cristianismo y al que opone otro radicalmente diferente, el Hijo de Dios, el Hijo de la Vida, el Hombre trascendental nuevo que nace a la Vida fenomenológica absoluta, engendrado en el auto-engendramiento de esta Vida, y que no toma su esencia sino de ella –¡el hombre semejante a Cristo, el hombre imagen de Dios!–.

Aquí se nos descubre una de las intuiciones constitutivas del cristianismo, al mismo tiempo que su poder devastador frente a una cristología atascada en el pre-supuesto de una «naturaleza humana». Ese poder se ejerce en primer lugar respecto a las diversas concepciones del hombre, concepciones en apariencia concurrentes y que, sin embargo, entienden al hombre como un

ser del mundo. En lo que concierne a la cristología, esas concepciones son inaceptables si no hay y no puede haber, en el Archi-Hijo co-engendrado en el auto-engendramiento de la vida fenomenológica absoluta, ninguna otra esencia más que la de esta vida de la que es auto-cumplimiento. En cuanto al hombre, si él mismo es Hijo, engendrado en la vida y a partir de ella, tomando de ella su posibilidad y su esencia ya que es un viviente, tampoco hay en él nada más que esa esencia de la Vida. Una esencia del hombre diferente de la de Cristo o la de Dios aparece como imposible puesto que el hombre es comprendido como hijo y, más explícitamente, como Hijo de Dios. La idea de una naturaleza humana específica, y como tal autónoma, de una esencia de la *humanitas* en cuanto tal, es desde el punto de vista cristiano un absurdo. Construir una cristología, es decir, a fin de cuentas al mismo Cristo por la adjunción a una esencia divina –de la que nada se sabe– de una naturaleza humana que desde el punto de vista cristiano no existe, es la paradoja de esas teologías que creen poder elevarse desde la consideración de datos mundanos y, por ejemplo, humanos, hasta la idea de Dios, es decir, comprenderlo en definitiva a partir del mundo y de su verdad. Lo que les falta a esas construcciones especulativas es, en ausencia de una fenomenología de la vida, la noción misma de lo que está en cuestión en el cristianismo, ya se trate de Dios, de Cristo o del hombre mismo. Una cristología dualista debe distanciarse de toda forma de naturalismo, de toda expresión ingenua del pensamiento del mundo y su conservación, allí donde ya no hay ningún mundo. Por tanto, lejos de tener que comprender a Cristo, aunque sea por un aspecto de su ser, a partir del hombre y de su condición, es el hombre el que debe ser comprendido a partir de Cristo y no puede serlo más que de este modo.

Comprender al hombre a partir de Cristo, comprendido el mismo Cristo a partir de Dios, radica a su vez en la intuición decisiva de una fenomenología radical de la Vida que es también precisamente la del cristianismo, a saber, que *la Vida tiene el mismo sentido para Dios, para Cristo y para el hombre*, y ello porque no hay más que una sola y la misma esencia de la Vida y, más radicalmente, una sola y única Vida. Esta Vida que se auto-genera ella misma en Dios y que en su auto-generación genera en sí al Archi-Hijo trascendental como la Ipseidad esencial en la que esta auto-generación se lleva a cabo, es la Vida de la que el hombre

obtiene su nacimiento trascendental, y ello precisamente por cuanto es Vida y es definido explícitamente como tal en el cristianismo, Hijo de esta Vida única y absoluta, y así Hijo de Dios. La expresión tautológica «Hijo de Dios» –puesto que sólo hay hijo en la Vida y, así, en Dios– oculta esa verdad abisal de que la esencia del hombre, lo que lo hace posible como aquel que es realmente, no es precisamente el hombre en el sentido en el que lo entendemos y, todavía menos, no se sabe qué *humanitas*, es la esencia de la vida divina, esa vida y sólo ella que hace de él un viviente.

La tesis del hombre «Hijo de Dios» recibe entonces una doble significación, negativa y positiva. Negativamente, impide comprender al hombre como un ser natural tal como lo hacen el sentido común y las ciencias. Pero impide también comprenderlo, desde el punto de vista trascendental, como un ser cuyo mundo constituye el horizonte de todas sus experiencias, el modo de aparecer común a cada una de ellas. Por tanto, es la grave afirmación pronunciada por Cristo sobre sí mismo la que hay que retomar a propósito del hombre y de su esencia verdadera: «Yo no soy del mundo» (Juan 17, 14). Exactamente igual que Cristo, yo, hombre, no soy del mundo en ese sentido fenomenológico radical en que el aparecer del que está hecha mi carne fenomenológica, la que constituye mi esencia verdadera, no es el aparecer del mundo. Y ello no por efecto de algún credo presupuesto, filosófico o teológico, sino porque el mundo no tiene carne, porque en el «fuera de sí» del mundo no son posibles ninguna carne ni ningún vivir –los cuales, por otra parte, sólo se edifican en el abrazo patético y acósmico de la Vida–.

Por tanto, el hombre debe retomar para sí todas las negaciones polémicas y apasionadas de Cristo respecto a su condición si quiere comprender algo acerca de lo que es. No es el del mundo ni, por tanto, un ser natural, no es el hijo de su padre. Cualquiera que sea el nivel sobre el que se construya, toda explicación mundana de la *humanitas* está de ahora en adelante despojada de su pretensión de alcanzar la realidad primera y última, la única a partir de la cual es posible algo como un hombre. Rasgos de carácter, comportamientos psíquicos determinados, he ahí lo que seguramente puede consignarse respecto a la primera relación del niño con aquel que es considerado como su padre: sus primeros traumatismos, su complejo de Edipo, etc. Pero dado que ese padre no es su

padre, dado que es incapaz de haberse dado la vida a sí mismo y, ciertamente, no está en condiciones de dársela a ningún otro, entonces, en el ejemplo privilegiado y decisivo del nacimiento, se muestra que ninguna secuencia mundana acertaría a dar cuenta del ser de un hombre, pues éste procede de un nacimiento.

La filosofía ha tratado de decir qué cosa es verdaderamente el hombre. Este esfuerzo grandioso se ha expresado en los tiempos modernos en la reducción fenomenológica trascendental practicada por Husserl. Retomando el proyecto cartesiano que apunta al corazón de lo que verdaderamente somos, la reducción pone al mundo nada menos que entre paréntesis. Al hacer eso, Husserl es consciente de estar descubriendo campos de experiencia desapercibidos todavía para el hombre durante toda su historia pasada. La verdadera esencia del hombre se despliega en esos campos de experiencia aún inexplorados, los de la vida trascendental del ego. Lo que la reducción pone a disposición de la fenomenología –no al término de un descubrimiento azaroso sino gracias a una búsqueda proseguida de modo sistemático y a la luz de presupuestos conscientes de sí mismos– es el hombre trascendental y ya no el natural. Sin embargo, en cuanto se reduce este hombre trascendental a la «conciencia de algo», al *In-der-Welt-sein*, en suma, a su apertura fenomenológica al mundo, es decir, a la apertura fenomenológica del mundo, lo que constituye su esencia trascendental resulta falsificado y perdido. Y ello porque el modo originario de fenomenalización en virtud del cual el hombre adviene a su condición de Hijo, es decir, de Viviente en la Vida, en calidad de modo originario de fenomenalización de la Vida misma, no tiene precisamente nada que ver con una «conciencia de algo», con la apertura fenomenológica de un mundo –con el ekstasis de un «afuera»–.

Si el hombre trascendental, captado con el carácter de Hijo, toma su esencia fenomenológica de la auto-fenomenalización de la Vida cuyo proceso es en sí ajeno a la apertura de un mundo, se iluminan las múltiples implicaciones de la tesis del «hombre Hijo de Dios». Por una parte, en efecto, engendrado en la Vida, el engendrado tiene los caracteres de esta Vida. Lo que vale para el Archi-Hijo vale para el Hijo, y lo que vale para ellos es la esencia de la vida, o sea, Dios mismo. Esto es lo que significa la tesis según la cual «Dios creó al hombre a su imagen»: le ha dado al hombre su propia esencia. No se la ha dado como se da algo a al-

guien, como un presente que pasa de manos de uno a las de otro. Le ha dado su propia esencia en el sentido de que, al ser su propia esencia el auto-engendramiento de la Vida en el que se engendra la Ipseidad de todo viviente, dar su propia esencia al hombre significaba para Dios darle la condición de viviente, la dicha de experimentarse a sí mismo en esa experiencia de sí que es la Vida y en la inmanencia radical de esa experiencia en la que no hay ni «fuera» ni «mundo». Engendrar quiere decir todo salvo crear, si creación designa la creación del mundo, esa apertura fenomenológica de un primer «Fuera» en el que se nos descubre todo el reino de lo visible.

Aquí se abre el abismo que separa nacimiento y creación. Que el hombre es Hijo quiere decir, tanto para él como para el Archi-Hijo, que no es creado. La tesis según la cual Dios creó al hombre a su imagen significa, pues, dos cosas. En primer lugar, que el hombre no es precisamente creado –y esta es la razón por la que no es un ser-del-mundo–. En segundo lugar, que no es una imagen, pues sólo hay imagen en el mundo, sobre el fondo de esa puesta en imagen originaria que es el horizonte del mundo en su fenomenalización extática. Si el hombre fuese una imagen, si estuviese creado como lo está el mundo, ya no podría ser precisamente la «imagen» de Dios, llevar en sí la misma esencia de la Vida –ya no sería y ya no podría ser un viviente–. Las prescripciones de una fenomenología del nacimiento no admiten excepciones; lo que implican o excluyen vale universalmente. En el mundo no hay más Hijo que el Archi-Hijo. Para entender lo que es el hombre en su esencia verdadera, hay que dejar a un lado la fenomenología del mundo como ha sido dejada en Cristo mismo –y por él–.

O, si se prefiere, hay que renunciar a la idea de hombre en el sentido en que habitualmente se entiende. Creemos que hay algo como un hombre porque miramos el mundo. En esta mirada, frente a ella y formada por ella, se destaca la silueta de un hombre, sobre ese horizonte de visibilidad que es la verdad del mundo. Dado que el hombre que se ve toma su aparecer del aparecer del mundo, las leyes de este aparecer son también las suyas: el espacio, el tiempo, la causalidad, las múltiples determinaciones que día a día tejen las ciencias de la naturaleza y las pretendidas ciencias del hombre, y en cuyas redes está atrapado. Ese hombre es el hermano de los autómatas susceptibles de ser construidos según las mismas leyes –y que lo serán–. Lo que le falta a ese es-

pectro para ser semejante a lo que nosotros somos es ser viviente –no ese viviente ajeno a la vida del que habla la biología, sino aquel que porta en sí el vivir de la Vida fenomenológica absoluta, el hombre que no se ve, no más que Cristo, el hombre que ha nacido en la Vida y que toma de su nacimiento trascendental todos sus caracteres patéticos, el hombre trascendental del cristianismo, el Hijo de Dios–.

Tras haber recordado esquemáticamente lo que la interpretación del hombre como Hijo de Dios pone entre paréntesis, conviene profundizar en su significación positiva. A ésta se une por otra parte una cuestión inevitable: si el hombre lleva en sí la esencia divina de la Vida, ¿acaso no es Dios mismo o Cristo? ¿En qué difiere de ellos? De lo que se trata es de proseguir el análisis del nacimiento trascendental del Hijo de la Vida lo suficientemente lejos como para que los caracteres trascendentales que definen la esencia verdadera del hombre sean fundados y al mismo tiempo aprehensibles en su inteligibilidad. Se ha visto cómo en la auto-generación de la Vida absoluta se engendra una Ipseidad esencial cuya efectividad fenomenólogica es un Sí singular –por tanto, el del Archi-Hijo co-engendrado en la vida como su autocumplimiento y, así, como idéntico a éste–. De modo análogo, a decir verdad, el hombre verdadero pensado por el cristianismo como «Hijo de Dios», el que llamaremos en lo sucesivo el Sí trascendental viviente, resulta engendrado en la Vida. Dado que en el auto-movimiento mediante el que la Vida no cesa de llegar a sí y de experimentarse a sí misma se edifica una Ipseidad y, de este modo, un Sí; dado que ese experimentarse a sí mismo lo es de modo efectivo, es necesariamente éste, entonces el Sí engendrado en ese auto-movimiento de la Vida lo es efectivamente también, es necesariamente éste o aquél, un Sí singular y diferente por esencia de cualquier otro. Yo mismo soy ese Sí singular engendrado en el auto-engendramiento de la Vida absoluta y no soy más que eso. *La Vida se auto-engendra como yo mismo.* Si con el Maestro Eckhart –y con el cristianismo– llamamos Dios a la Vida, diremos: «Dios se engendra como yo mismo»[1]. Mi nacimiento trascendental, el que hace de mí el hombre verdadero, el hombre trascendental cristiano, es la generación de ese Sí singular que soy yo mismo, Yo trascendental viviente en la auto-generación de la Vida absoluta.

1. Maestro Eckhart, *Traités et Sermons*, Aubier, Paris 1942, 146.

Dado que, sin embargo, este nacimiento trascendental se lleva a cabo a partir de la Vida en el proceso de venida a sí de esta Vida, el Sí singular que yo soy no adviene a sí más que en la venida a sí de la Vida absoluta y la lleva en él como su presupuesto nunca abolido, como su condición. De este modo la Vida atraviesa a cada uno de los que engendra, de manera que no hay nada en ella que no sea viviente, nada tampoco que no contenga en sí esa esencia eterna de la Vida. *La Vida me engendra como ella misma.* Si con Eckhart –y con el cristianismo– llamamos Dios a la Vida, diremos: «Dios me engendra como él mismo»[2]. Pero esa era precisamente la condición del Archi-Hijo co-engendrado en el auto-engendramiento de Dios, de tal modo que su generación era la auto-generación de Dios mismo, era Dios. Aquí se repite nuestra pregunta: Yo, ese Sí trascendental viviente que soy, ¿soy Cristo?

Introduzcamos ahora un concepto decisivo y que, a decir verdad, hubiera debido serlo antes, puesto que gobierna la intelección filosófica de la esencia de la vida, el concepto de auto-afección[3]. En efecto, lo propio de la vida es que se auto-afecta. Esa auto-afección define su vivir, el «experimentarse a sí mismo» en que consiste. Afección quiere decir en general: manifestación. Si algo que está en el mundo me afecta es que se me hace sentir, se me muestra, se me da, entra en mi experiencia de la manera que sea. Y eso vale para el mundo mismo que me afecta por cuanto se me manifiesta –siendo esa manifestación del mundo, como se ha visto, su «verdad»–. Verdad y afección son términos equivalentes. Al concepto de afección que designa cualquier afección y, así, toda manifestación –la afección por un ruido que oigo, por un objeto que veo, por un olor que huelo, o incluso, la afección de mi espíritu por una imagen de cualquier otro contenido representativo–, se opone de modo radical el concepto de auto-afección. Lo que me afecta en la auto-afección ya no es precisamente nada ajeno o exterior a mí, que soy afectado; en consecuencia, ningún objeto del mundo ni ese mundo mismo. Lo que afecta en el caso de la auto-afección es lo mismo que es afectado. Pero esa situación extraordinaria en la que lo que afecta es lo mismo que lo que es afectado no se realiza más que en la vida. En ella, sin embargo, esta situación se realiza abso-

2. *Ibid.*

3. Es a la luz de este concepto como se ha conducido la intelección en *L'Essence de la manifestation*, col. «Epiméthée», PUF, Paris 1963, reed. 1990; cf. sobre todo & 31s.

lutamente, de tal modo que define la esencia de esa vida. Pues la vida es eso: lo que se auto-afecta en el sentido radical y decisivo de que esta vida que es afección, que es afectada, no es precisamente afectada por nada más que por sí misma, por ninguna exterioridad ni por nada exterior. De este modo, es ella misma la que constituye el contenido de su afección. En el concepto de auto-afección como esencia de la vida está implicado su acosmismo, el hecho de que, no siendo afectada por nada distinto de sí o externo, radicalmente ajena al mundo, se cumple en sí misma en la suficiencia absoluta de su interioridad radical –no experimentándose más que a sí, no siendo afectada más que por sí, antes de todo mundo posible e independientemente de él–.

Ahora bien, esta condición de la vida y de todo lo que lleva en sí esa esencia de la vida no resulta de una afirmación especulativa. Es una condición fenomenológica. Como tal, puede leerse en cada una de las modalidades efectivas de la vida. Una alegría, en efecto, puede explicarse por un acontecimiento del mundo o referirse a él; puede, además, referirse a un objeto destacándose sobre el fondo del mundo. Pero la alegría misma no se ilumina en la luz de ningún mundo. Considerada en sí misma, en su afectividad pura y como el puro vivir gozoso en el que su realidad se agota, esta alegría no es más que una modalidad patética de la vida, un modo de experimentarse de la vida. Y ello vale para toda modalidad de la vida, desde la impresión más simple[4]. Sin embargo, si cada modalidad de la vida considerada en la inmanencia de su vivir lleva en sí la esencia absoluta de la vida, no siendo nunca sino un modo de ésta, de su auto-fenomenalización patética e inextática, entonces se hace problemática, en efecto, la posibilidad de una disociación entre ese hijo de la vida que, yo trascendental viviente, soy yo mismo por una parte, el Archi-Hijo por otra, y finalmente la esencia fenomenológica de esta Vida absoluta, o sea, Dios mismo.

Distinguimos un concepto fuerte y un concepto débil de auto-afección. Según su concepto fuerte la vida se auto-afecta en un doble sentido. Por una parte, en el de que ella misma define el contenido de su propia afección. El «contenido» de una alegría es esa misma alegría. Pero, por otra parte, la vida produce por sí

4. La impresión no está situada en el mundo o en el cuerpo objetivo más que en virtud de una ilusión denunciada por Descartes; cf. *Principes* I, 67: «Que a menudo nos equivocamos juzgando que sentimos dolor en alguna parte de nuestro cuerpo».

misma el contenido de su afección, ese contenido que es ella misma. No lo produce al modo de una creación exterior que pone fuera de sí lo creado como algo otro, ajeno –externo–. Precisamente, ella no lo crea –el contenido de la vida es increado–. Lo engendra, se da a sí misma el contenido que es ella misma. Lo que importa es el modo en que la vida se da a sí misma ese contenido que ella misma es. Esa auto-donación, que es una auto-revelación, es una afectividad trascendental, un pathos en el que es posible todo experimentarse a sí mismo precisamente como patético, como afectivo en el hondón de su ser. Por pasiva que sea esta experiencia que la vida tiene constantemente de sí en su abrazo patético, no es producida en menor medida por la vida misma, y es ella, además, la que pone el contenido por el que es afectada –ella la que afecta y la que se afecta–. Ese concepto fuerte de la auto-afección es el de la vida fenomenológica absoluta y no es apropiado sino a ella, es decir, a Dios.

Yo, al contrario, Yo trascendental viviente, extraigo mi esencia también de la auto-afección. En calidad de yo, me afecto a mí mismo, soy yo mismo el afectado y lo que afecta, yo mismo el «sujeto» y el contenido de esta afección. Me experimento a mí mismo, y ello constantemente, puesto que ese hecho de experimentarme a mí mismo constituye mi Yo. Pero yo no me he puesto a mí mismo en condición de experimentarme a mí mismo. Yo soy yo mismo pero yo no soy yo mismo para nada en ese «ser-yo-mismo», me experimento a mí mismo sin ser la fuente de esa experiencia. Me soy dado a mí mismo sin que esa donación proceda de ningún modo de mí. Me afecto y, de este modo, me auto-afecto; soy yo, decimos, quien soy afectado y lo soy por mí en el sentido de que el contenido que me afecta todavía soy yo –y no algo otro, lo sentido, lo tocado, lo querido, lo deseado, lo pensado, etc.–. Pero esta auto-afección que define mi esencia no es algo que yo hago. Y de este modo, no me afecto en absoluto sino que, para decirlo con rigor, soy y me hallo auto-afectado. Aquí se nos descubre el sentido débil del concepto de auto-afección, propio de la comprensión de la esencia del hombre, no de la de Dios.

¿Cómo se relacionan uno y otro, el sentido débil y el sentido fuerte del concepto de auto-afección? ¿Cómo remite el primero necesariamente al segundo de modo que se funda en él? En virtud de que el Sí singular que soy no se experimenta a sí mismo más que en el interior del movimiento por el que la Vida se pone en sí y goza de sí en el proceso eterno de su auto-afección abso-

luta. El Sí singular se auto-afecta, es la identidad del afectante y del afectado, pero esta identidad no la ha puesto él mismo. *El Sí no se afecta sino porque la Vida absoluta se auto-afecta en él.* Es ella, en su auto-donación, la que lo da a sí mismo. Es ella, en su auto-revelación, la que lo revela a sí mismo. Es ella, en su abrazo patético, la que le da el abrazarse patéticamente y el ser un Sí.

Así, se ilumina la pasividad de ese Sí singular que yo soy, pasividad que lo determina de arriba abajo. Pasivo, no sólo lo es respecto a sí mismo y a cada una de las modalidades de su vida, al modo en que cada sufrimiento es pasivo frente a sí y no es posible sino como tal, no tomando su tenor afectivo más que de esa pasividad cuyo tenor fenomenológico puro es la afectividad como tal. El Sí es pasivo en primer lugar respecto al proceso eterno de la auto-afección de la Vida que lo engendra y no cesa de engendrarlo. Esta pasividad del Sí singular en la Vida es la que lo pone en acusativo y hace de él un yo (*moi*)* y no un yo, ese Sí que no es pasivo frente a sí sino porque lo es en primer lugar respecto a la Vida y a su auto-afección absoluta.

Ahora bien, esa pasividad del Sí singular en la Vida –pasividad que hace de él un yo (*moi*)– no es un atributo metafísico puesto por el pensamiento. Es una determinación fenomenológica constitutiva de la vida del Sí y que, como tal, no cesa de ser vivida por él. Esta determinación es tan esencial, la experiencia que se tiene de ella es tan constante, que nuestra vida se confunde con ese sentimiento de ser vivida y que, si el Sí se expresa espontáneamente en acusativo, es porque se atiene a su experiencia, no la de afectarse a sí mismo sino la de ser constantemente auto-afectado, y ello en sí mismo, en su auto-afección precisamente, con independencia de toda afección ajena y de toda referencia al mundo.

Ahora bien, el modo específico de pasividad del Sí singular en calidad de auto-afectado en la auto-afección absoluta de la

* Michel Henry hace una distinción entre el pronombre personal francés en primera persona en caso acusativo: «moi», y en caso nominativo: «je», atribuyéndoles significados diferentes en el desarrollo argumentativo de la obra (cf. *infra*, cap. 8). En los casos en que el autor atribuye el valor teórico señalado al término francés «moi», para conservar este matiz, dado que en español no se nominaliza el caso acusativo, y con objeto de no confundirlo con el «je» (= yo), en la traducción figura como: «yo (*moi*)». En el resto del libro, cuando no está implicada la diferenciación teórica «moi»-«je», traducimos el pronombre según el contexto como «yo», como «mí» o simplemente lo suprimimos si se trata de un uso enfático del término francés. (N. del T.)

Vida no sólo define una característica general de su vida: engendra en ella el conjunto de sus modalidades esenciales y, como tales, patéticas. De este modo, la angustia nace en el Sí como viniendo de él. Toma su posibilidad de la esencia misma de ese Sí, de ese sentimiento que tiene que experimentar lo que experimenta sin estar ahí para nada, sin poder cambiar nada, sin poder deshacerse de sí ni poder romper el nexo que lo sujeta a sí mismo y hace de él ese Sí que él es para siempre. Escapar de sí, de ese fardo que él es para sí mismo como constantemente afectado por sí sin que esta auto-afección venga de él o le sea imputable de algún modo; querer escapar de sí y no poder hacerlo es lo que provoca su angustia y, al mismo tiempo, el conjunto de comportamientos que suscita y mediante los cuales intenta a su vez huir de sí. De este modo la pulsión, nacida también en la angustia y viniendo de ella, no es otra cosa que uno de esos comportamientos o el más importante de ellos, o incluso su fuente común. La pulsión es el esfuerzo incansable de la vida auto-afectada, es decir, constantemente atormentada por sí, abrumada bajo su propio peso para sustraerse a éste, para deshacerse de sí. En la imposibilidad en que se halla para romper ese nexo que la sujeta invenciblemente a sí misma, intenta entonces cambiarse a sí misma, convertir –y este es el principio de su acción, de toda acción concebible– su sufrimiento en alegría.

Las cuestiones esenciales que una psicología empírica cree poder situar en un horizonte objetivo y atrapar en el juego de sus explicaciones mundanas derivan únicamente de la condición del hombre como Hijo de Dios o, como tendremos que decir al término de este análisis, del estatuto del Sí singular auto-afectado en la auto-afección de la Vida absoluta. En calidad de Hijo, el hombre está predestinado y su destino está escrito en la relación recíproca de los conceptos débil y fuerte de la auto-afección, en la relación que se establece entre una vida como la suya, constantemente auto-afectada sin ser jamás la fuente de esta auto-afección, y una Vida que se auto-afecta absolutamente, como la Vida de Dios.

¿Cuál es entonces, a la vista de esos dos conceptos de auto-afección, de esa auto-afección naturante y de esa auto-afección naturada, la especificidad de la auto-afección característica de la vida de Cristo? ¿Cómo se relaciona ésta con la de Dios, con la del «hombre»? Uno de los temas mayores del cristianismo es la comprensión de Cristo como intermediario entre el hombre y Dios. En qué consiste ese papel de «intermediario», he ahí lo que una

fenomenología de la vida permite captar con una radicalidad a la que ninguna otra forma de pensamiento, a falta de los medios apropiados, se había podido elevar. Respecto a la relación de la Vida de Cristo con la de Dios, esto es lo que la teoría del Archi-Hijo ha expuesto claramente. Aunque generado en la auto-afección de la Vida absoluta, Cristo co-pertenece al proceso de esa auto-afección absoluta con la investidura de Ipseidad esencial y de Primer Viviente sin los cuales no podría llevarse a cabo ninguna auto-afección de ese género. De este modo, es «consustancial» al Padre, teniendo parte, como su condición, en el poder de ese proceso en el que, *abrazándose* a sí misma, la Vida se hace Vida.

Se aclara al mismo tiempo la relación del hombre trascendental con Cristo, en la medida en que no es inteligible más que a la luz de la relación de Cristo con Dios, cuyo principio acaba de ser recordado. Sin embargo, una tercera relación entra también en el campo de la elucidación fenomenológica: la relación de ese hombre trascendental con Dios mismo. Aquí se descubre la razón por la que la relación del hombre trascendental con Dios no es una relación directa sino sólo mediada por Cristo. A la tesis común al judaísmo y al cristianismo según la cual el hombre trascendental es Hijo de Dios, se añade la más propiamente cristiana (aunque judaica también en la medida en que el judaísmo espera un Mesías) según la cual ese Hijo de Dios no está sino en el Archi-Hijo: «Hijo en el Hijo». He aquí por qué.

Ningún viviente es posible sino en la Vida. Desde que la esencia de la Vida ha sido comprendida, esta aserción se formula: ningún viviente es viviente, es decir, no se auto-afecta, sino en el proceso de auto-afección de la Vida absoluta. Si la esencia de esta auto-afección es comprendida a su vez, la proposición deviene: no es posible ninguna auto-afección que no genere en sí la Ipseidad esencial implicada en todo «experimentarse a sí mismo» y presupuesta por él. Pero la efectividad fenomenológica de esta Ipseidad es un Sí, él mismo fenomenológicamente efectivo y como tal singular –o sea, el Archi-Hijo trascendental co-generado en la efectuación fenomenológica de la auto-afección de la Vida absoluta como esa efectuación misma–. Que ningún viviente sea posible más que en la vida, quiere por tanto decir: es en el Archi-Hijo y únicamente en él.

Se despliega entonces esta evidencia decisiva: si consideramos un viviente, en este caso ese Sí trascendental que yo soy, no podemos comprenderlo simplemente a partir de la esencia de la

Vida y porque lleva esta esencia en él. Sólo el análisis de esta esencia de la Vida, por cuanto ella implica la Ipseidad de un primer Sí, permite captar cómo y por qué hay espacio en la Ipseidad de ese Primer Sí para todo viviente concebible –puesto que él mismo no es posible más que como un Sí–. De este modo, el Archi-Hijo precede a todo Hijo no con una anterioridad factual que sería objeto de una simple constatación. Muy al contrario, el Archi-Hijo precede a todo Hijo como la esencia pre-existente y pre-establecida sin la cual, y fuera de la cual, no podría ser edificado algo como un Hijo, es decir, como un Sí viviente –como ese yo trascendental que soy–. Y de hecho, si nos sumergimos con el pensamiento en la vida de uno de esos yo trascendentales nacidos en la Vida, está claro que no sólo no tiene y no ha tenido nunca la capacidad de propulsarse y de establecerse en la Vida –de hacerse él mismo viviente–, sino que ninguno de esos yo habría tenido la fuerza de suponer que la Vida hubiera fluido en él al modo de una ola indeterminada, de reunir esta Vida consigo y, reuniéndola de este modo, edificar en ella la Ipseidad a partir de la cual, sin embargo, él mismo es posible como Sí, como ese yo trascendental que soy.

Volvamos pues a la sentencia más extraordinaria, la más loca, de Cristo, a fin de percibirla ahora en su verdad apodíctica –una verdad tal que quien la comprenda no pueda sino afirmarla–. Esta sentencia es: «Antes que Abraham naciera, yo soy». Significa que no es posible ningún yo viviente trascendental si no es en una Ipseidad que éste presupone, lejos de poder crearla –como tampoco ha creado su propia vida–; Ipseidad co-generada en la autoafección de la Vida absoluta y cuya efectividad fenomenológica es precisamente el Archi-Hijo. Primogénito en la Vida y Primer Viviente, el Archi-Hijo detenta la Ipseidad esencial en la que la auto-afección de la vida llega a la efectividad. Pero sólo en esa Ipseidad y a partir de ella cualquier otro Sí, y así cualquier yo trascendental como el nuestro, será posible. De este modo, el Archi-Hijo detenta en su Ipseidad la condición de todos los otros hijos. Ningún hijo, ningún yo trascendental nacido en la vida, nacería de esta vida si ésta no se hubiera hecho previamente Ipseidad trascendental en el Archi-Hijo. Así, éste precede necesariamente a cualquier Hijo imaginable. De este modo, es «el Primogénito entre muchos hermanos» (Romanos 8, 29). Y ello porque es sólo en su Ipseidad y en el Sí originario que le pertenece

donde la vida llega a cada viviente haciendo de él un yo *–no llegando a él sino haciendo de él un yo*, ese yo trascendental que soy yo mismo–. «Antes que Abraham naciera [pero eso quiere decir precisamente: antes que cualquier yo trascendental, ya sea el de Abraham o el de David], yo soy».

Lo que implican las afirmaciones fundamentales del cristianismo respecto al hombre es que un viviente no llega a la vida sino en calidad de yo viviente y, así, bajo la única condición de que en esta vida ya se haya edificado la Ipseidad originaria de la que tomará la posibilidad de ser él mismo un Sí y un yo: «Hijo de Dios», no puede serlo sino en calidad de «Hijo en el Hijo». Conviene profundizar en esta tesis decisiva.

7
El hombre en calidad de «Hijo en el Hijo»

La afirmación según la cual el hombre sólo alcanza su condición de yo trascendental viviente, es decir, de Hijo de la Vida, porque, auto-generándose a sí misma, esta Vida ha generado en ella la Ipseidad originaria del Primer Viviente, afirmación que confiere al cristianismo su fisonomía particularísima entre los demás monoteísmos, tiene distintas formulaciones. Unas veces se trata de un pensamiento que subyace a proposiciones cuya mención explícita conduce a otra parte, como en el caso de plegarias o instrucciones espirituales cuyo objetivo es la transformación de la vida del fiel con vistas a su santificación y, finalmente, a su participación en la vida divina. Otras, por el contrario, se enuncia la tesis de una forma brutal, en una de esas declaraciones asombrosas en las que sin embargo se construye lo que hemos denominado el núcleo esencial del cristianismo. La comprensión del nacimiento trascendental del hombre como su generación en el Primer Viviente, y no sólo en la Vida, es tan importante que justo ahí donde permanece velada bajo un discurso edificante, el sentido de éste no se descubre sino en una referencia a la generación del Archi-Hijo. Ésta aparece como la condición de toda modificación que afecta a la historia o al destino de un yo trascendental viviente.

Si atendemos al carácter de la Carta a los efesios (Efesios 1, 3-6), que se propone como texto típicamente religioso y destinado a los creyentes, a la vez plegaria a Dios y exhortación del fiel, no podemos desestimar la temática inherente a este tipo de acción de gracias.

Ésta se dirige al Padre que ha donado a los hombres su condición de yo viviente, y ello en Cristo, habiéndoles «elegido en él»,

en ese Hijo Primogénito. Así, el Archi-Hijo aparece como el lugar en el que se le da el don de la Vida al viviente, de tal modo que, cargado de ipseidad y sacando de ésta la efectividad fenomenológica de la Vida que transmite, ese don determina *a priori* todo viviente como un yo. La ipseidad de un Sí y de un yo no es lo que el don comunica como algo que en cierto modo todavía le fuese exterior; pertenece a la donación como tal. La donación de la vida, al no ser nunca sino una auto-donación, sólo puede llevarse a cabo bajo la forma de ésta, en la Ipseidad original que habita toda auto-donación concebible. No es sólo el don de Dios, no es sólo el lugar en el que se da; es la co-pertenencia originaria y la interioridad recíproca de la Ipseidad y de la Vida lo que desvela y exalta la habilidad lírica de Pablo: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que desde lo alto del cielo nos ha bendecido *en Cristo* con toda clase de bienes espirituales; Él nos eligió *en Cristo* antes de la creación del mundo [...] Él nos destinó de antemano, conforme al beneplácito de su voluntad, a ser adoptados como hijos suyos *por medio de Jesucristo,* para que la gracia que derramó sobre nosotros, *por medio de su Hijo querido,* se convierta en himno de alabanza a su gloria [...] *En él* hemos sido declarados herederos...» (el subrayado es nuestro). «Herederos» quiere decir herederos de la Vida, de esta vida que es el colmo de la gracia y de todas las bendiciones: fuera de ella no hay nada, en ella se tiene el infinito gozo de sí, la magnificencia del vivir. Herederos de la vida, sin embargo, sólo lo somos en el Archi-Hijo, sólo en él y por él nos convertimos nosotros mismos en hijos, los «niños» adoptivos de la Vida, hechos niños en su Ipseidad esencial y por ella.

Hay otros textos de Pablo, más breves pero no menos incisivos, que designan inequívocamente a Cristo como la condición trascendental de todo yo posible, yo comprendido a su vez como yo trascendental viviente, es decir, portador de la esencia de la Vida y que puede, pues, ser definido en el lenguaje fulgurante del Apóstol de los incircuncisos como el «Templo de Dios». Se dice claramente que Cristo funda la condición en la que todo hombre es el templo de Dios: «Desde luego, nadie puede poner un cimiento distinto del que ya está puesto, y este cimiento es Jesucristo... ¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?... Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (1 Corintios 3, 11.16.17).

En la Carta a los efesios se refiere aún más brevemente nuestro nacimiento trascendental en Cristo como nacimiento conjun-

to de un yo y de un viviente, de un yo que lleva en él la Vida y es así «Templo» o incluso «Morada de Dios». «El mismo Cristo Jesús... en quien también vosotros vais formando conjuntamente parte de la construcción, hasta llegar a ser, por medio del Espíritu, morada de Dios» (Efesios 2, 22). De este modo, «creados en Cristo Jesús» (Efesios 2, 10), dependiendo su Sí de su Ipseidad, encontrando su fundamento en él y no siendo posibles sin él, esos yo trascendentales son llamados «coherederos» (Efesios 3, 6). No reciben en reparto la herencia de la vida en calidad de Hijos de Dios sino porque guardan esa herencia del Archi-Hijo y de su Ipseidad esencial, de aquello que, desde el punto de vista sacramental, será designado como su carne. Esta imbricación de los yo trascendentales en el nacimiento trascendental, de la herencia de Cristo en la de Dios, imbricación en la que se descubre «la insondable riqueza de Cristo» (Efesios 3, 8), es según el Apóstol la dispensación del misterio oculto desde el principio de los siglos (3, 9).

La interpretación genial del cristianismo por Pablo, interpretación cuya adecuación forma parte de modo incoercible de la definición del cristianismo, es sin embargo inferior a la de los textos joánicos que, a decir verdad, no constituyen de ningún modo una interpretación, pues parece que resuena en ellos la palabra misma de Cristo. La imbricación paulina se expresa más originalmente bajo la forma de una triple implicación. Por una parte, la inmensa muchedumbre de los vivientes; por otra, un Hijo único infatigablemente llamado así por Juan. Los múltiples hijos lo son en el Hijo, y esa es la razón por la que no se salvarán más que identificándose con ese Hijo, que se identifica con el Padre en el seno de su interioridad recíproca. Lo que constituye el fundamento de la salvación cristiana es esta doble identificación, el nacimiento eterno del Hijo y el nacimiento de los hijos en el Hijo. La explicación de esta doble identificación se ha producido en aquello que concierne a la recíproca interioridad del Padre y del Archi-Hijo. La que queda por cumplirse es la de los hijos con el Hijo, y así la de los hijos con Dios. La segunda, al igual que la primera, encuentra en Juan su elucidación radical.

Llama en primer lugar nuestra atención lo que se propone en forma de parábola. Parábola al parecer muy simple y fácil de entender. Se trata de un aprisco en el que se guardan las ovejas. Cristo aparece como pastor o como buen pastor que mantiene

con sus ovejas una relación extraordinaria. Por una parte, ciertamente, la alegoría hace comprensible esta relación al referirla a la relación que existe entre un pastor y las ovejas de su rebaño, que conocen su voz y le siguen; y en cuanto al pastor, «llama a sus ovejas por su nombre» (Juan 10, 3). Esta relación que todos pueden observar en la vida pastoril es bruscamente sacada de su contexto familiar, y ya no conserva el principio de su posible inteligibilidad. Juan sitúa dicho principio en la relación acósmica e intemporal que existe entre la Vida fenomenológica absoluta y la Ipseidad originaria que ésta genera en su auto-generación eterna y como condición de la misma. Ningún arquetipo mundano –ni, por consiguiente, ninguna metáfora– ofrece ya ayuda alguna para inteligir lo que aquí está en cuestión, a saber, la relación de los hijos con el Archi-Hijo, que sólo puede ser comprendida a la luz de la relación más original del Archi-Hijo con la Vida absoluta. La interioridad fenomenológica recíproca de Cristo y Dios es la llave de la que dispone Juan para comprender a su vez la relación de los hijos con el Hijo, y esta llave es la única que vale. Si suponemos ahora que la relación de los hijos entre ellos no puede comprenderse sino a la luz de su relación con el Archi-Hijo, se cuestiona de nuevo la totalidad de las relaciones entre los vivientes en general –ya se refiera a los hombres, a Cristo o a Dios–. Dejamos de lado provisionalmente este cuestionamiento global de la relación entre los vivientes, que halla su principio no en el mundo sino únicamente en la Archi-generación de la Vida, para centrarnos en uno solo, aunque esencial, de sus aspectos, el que nos interesa precisamente aquí, a saber, la relación de los hijos con el Archi-Hijo.

Ahora bien, esta relación constituye precisamente el tema oculto de la parábola de Juan. En ella, en efecto, Cristo no sólo interviene como el pastor de las ovejas, sino que también es la puerta del aprisco en el que se guardan: «Yo soy la puerta» (Juan 10, 9). Si Cristo es la puerta del aprisco en el que se guardan las ovejas, el acceso a todo yo trascendental concebible reside en la Ipseidad original en la que sólo es posible algo como un Sí y como un yo. No obstante, semejante proposición que sitúa el acceso al yo en una Ipseidad más antigua que él, turba toda mirada capaz de percibir las implicaciones abisales que comporta –precisamente por cuanto se dirige a todo yo trascendental, tanto al mío como al del otro hombre, para no hablar más que de los hijos–.

En lo que atañe a mi propio yo, la proposición quiere decir que no tengo acceso a mí mismo y, de este modo, que no puedo ser yo mismo sino pasando por la puerta del aprisco. No soy yo mismo y no puedo serlo más que a través de la Ipseidad original de la Vida. La carne patética de esta Ipseidad en la que la Vida se une a sí misma es la que me une a mí mismo de tal modo que soy y puedo ser este yo que soy. Por tanto, no puedo unirme a mí mismo sino a través de Cristo, puesto que es Él quien ha unido la vida eterna consigo misma, haciéndose en ella el primer Sí. Lo que lo hace posible es la relación consigo que hace de todo yo un yo. Es, en lenguaje filosófico, su condición trascendental. El yo es él mismo un yo trascendental por cuanto extrae su posibilidad de esta relación de sí consigo. Cristo, puerta del aprisco en el que pacen las ovejas, donde los yo trascendentales son yo trascendentales, Cristo es su condición trascendental. Nunca ningún yo trascendental sería dado a sí mismo, nunca vendría a sí de manera que pudiese, en ese venir constantemente a sí, ser un Sí, si la Ipseidad fenomenológica original del Primer Sí de la Vida no le proveyese la sustancia de su propia ipseidad. De manera que no hay Sí, es decir, relación consigo, más que en la primera relación consigo de la Vida y en el Sí de esa primera relación. No es posible ningún Sí que no tenga como su sustancia fenomenológica, como su carne, la sustancia fenomenológica y la carne del Archi-Hijo.

Este es el sentido de la parábola según la cual Cristo es la puerta del aprisco en el que pacen las ovejas. Cristo no es en primer lugar el médium entre el hombre y Dios. Cristo, en primer lugar, es el médium entre cada yo y él mismo, la relación consigo que permite a cada yo ser un yo. Esa relación no es una relación abstracta, reductible a una conceptualización formal. Tiene, según hemos dicho, una concreción fenomenológica, una carne. Si la relación consigo en la que se edifica todo yo concebible es la Ipseidad original del Archi-Hijo que une a cada yo consigo mismo, tal relación resulta ser al mismo tiempo la hierba en la que pacen las ovejas, la hierba que las alimenta y que les asegura su crecimiento. Pues todo yo que se relaciona consigo mismo se acrece de sí mismo, se hincha de su propio contenido. Este acrecimiento de sí en todo yo posible, esta auto-afección en la que se toca a sí en cada punto de su ser, es su carne, su carne fenomenológica, su carne viviente. En mi carne viviente estoy da-

do a mí mismo y, así, soy un yo, soy yo mismo. Pero no soy yo quien me doy a mí mismo, no soy yo quien me uno a mí mismo. Yo no soy la puerta, la puerta que me abre a mí. Yo no soy la hierba, la hierba en la que crece mi carne. En mi carne estoy dado a mí mismo pero no soy mi propia carne. Mi carne, mi carne viviente es la de Cristo. Así habla éste cuando Juan recoge la palabra: «Yo soy la puerta; todo el que entre por mí... entrará y saldrá y hallará pasto...» (Juan 10, 9).

Ahora bien, la puerta del aprisco que al decir de la extraña sentencia da acceso al lugar en el que pacen las ovejas, fundando así la Ipseidad trascendental de la que cada yo, relacionándose consigo y acreciéndose de sí, extrae la posibilidad de ser un yo, esta puerta, según leemos, da acceso al conjunto de los yo trascendentales vivientes –no a uno sólo de ellos, a éste que yo mismo soy–. Cristo no sólo se mantiene en mí como la fuerza que, estrechándome contra mí, hace sin cesar de mí un yo. Ningún yo adviene a sí mismo sino de este modo, en la potencia formidable de este abrazo en el que se auto-afecta continuamente. He aquí por qué la puerta se abre para todos los vivientes. El acceso a cada uno de ellos no es posible más que a través de Cristo. Y hay que comprender con todo rigor lo que significa semejante proposición. Si el acceso a todo yo concebible presupone su venida a sí mismo gracias a una Ipseidad previa que no procede de él pero de la que él procede, entonces, en efecto, acceder a este yo quiere decir tomar la vía de esta venida previa a sí de la cual él resulta –franquear la puerta, atravesar la pared incandescente de esta Ipseidad original en la que arde el fuego de la Vida–. Es imposible llegar hasta alguien, alcanzarlo si no es a través de Cristo. A través de la Ipseidad original que lo relaciona consigo mismo haciendo de él un Sí –ese alguien, ese «yo» que es–. Es imposible tocar una carne sino a través de una carne original, que en su Ipseidad esencial hace a esta carne sentirse y experimentarse a sí misma, le hace ser una carne. Es imposible tocar esta carne sin tocar la otra que ha hecho de ella una carne. Es imposible golpear a alguien sin golpear a Cristo. Y es Cristo quien dice: «Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mateo 25, 40).

No se trata de una metáfora. La Escritura no quiere decir: lo que hicisteis a uno de vuestros hermanos es como si me lo hicieseis a mí. En el cristianismo no hay metáfora, nada que sea del

orden del «como si». Y ello porque el cristianismo no tiene que ver más que con la realidad, no con lo imaginario o con los símbolos. Un «yo» no es como si fuese un «yo». El yo que yo soy no es como si fuese mi yo en mí. En ese caso podría ser perfectamente como si fuese el de algún otro yo. Esas derivas imaginarias pertenecen a las representaciones febriles de la enfermedad, especialmente de esa enfermedad de la vida en la que uno se vuelve contra sí y no quiere ser el que es, identificándose si es necesario, para hacerlo, con otro. Lejos de cuestionar lo irremediable de un yo anclado para siempre en sí mismo, las derivas imaginarias lo presuponen. Pero el yo no está anclado en sí mismo para siempre sino por fuerza de la Ipseidad esencial que, dándolo a sí mismo y ligándolo consigo mismo en su abrazo patético, ha hecho de él ese yo que para siempre es. Por tanto, antes de que ese yo fuese, la Ipseidad original del Archi-Hijo lo arrojó en sí mismo. Sin esta Ipseidad que lo precede jamás habría ningún yo. Yo, pues, si tengo que ver conmigo, tengo que ver primero con Cristo. Y si tengo que ver con otro, en él tengo que ver en primer lugar con Cristo. Y todo lo que le haga, se lo hago primero a Cristo. La significación de estas implicaciones que soportan la ética cristiana aparecerá más tarde.

Resulta entonces extraordinaria la hipótesis formulada por la parábola, la de alcanzar a un yo cualquiera, el mío o el de otro, sin pasar por la Ipseidad esencial de la que ese yo toma su posibilidad. Lo que semejante hipótesis cuestiona, considerémoslo, es nada menos que el conjunto de las intuiciones fundamentales del cristianismo, las que atañen a la auto-generación de la Vida como generación de una Ipseidad original en la que todo yo trascendental viviente se edifica solamente a su vez en calidad de Hijo de Dios y de «Hijo en el Hijo». *¿Podría haber un viviente que prescindiese de la vida, un yo sin la Ipseidad original de un Sí en él?*

Es entonces cuando el texto joánico conoce sus más grandes tensiones, la cólera de Cristo estalla tal como Rubens pintó en el cuadro de Bruselas cuando, saltando sobre las multitudes, teniendo en su mano el rayo y blandiéndolo sobre el mundo, se apresta a aniquilarlo. «En verdad os digo, que el que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que sube por otra parte, ése es ladrón y salteador» (Juan 10, 1). Y después la asombrosa declaración: «Todos cuantos han venido eran ladrones y salteadores» (Juan 10, 8). Nadie ha venido antes de Cristo. «Al principio era el

Verbo»; «antes de que Abraham fuese, yo soy»; «David le llama señor». Ahora bien, recordemos que no se trata de meras afirmaciones. Se trata de proposiciones fenomenológicas de una validez apodíctica, y de las que hemos dicho que cualquiera que percibe el estado de cosas que mientan está obligado a afirmarlas. Que nadie ha venido antes que Cristo quiere decir que nadie podía venir antes que él, y ello porque ningún yo es posible sino en la Ipseidad que engendra la Vida absoluta experimentándose a sí misma en su auto-afección original. Pues no hay auto-afección que no porte una Ipseidad en sí como aquello sin lo cual nunca se llevaría a cabo. También *los yo, los que acceden a ellos mismos y se apoderan de su ser propio*, o incluso aquellos que acceden a los otros y están en relación con ellos –esos, todos esos no prescinden en ningún momento de la Ipseidad que los da a sí mismos, permitiéndoles así ser un yo–. Diga lo que diga y haga lo que haga, todo yo ya ha hecho uso en él de una ipseidad en cuyo poder no entra para nada, se ha apropiado ya de lo que no le pertenece: es un ladrón y un salteador. Ladrones y salteadores son aquellos que no han doblado la rodilla ante lo que en ellos les ha dado a sí mismos, que han entrado en el aprisco en el que pacen las ovejas sin pasar por el Arco triunfal, escalando la empalizada de manera vergonzosa en la noche de su ceguera. ¿En qué condiciones puede producirse y se produce semejante robo, en qué noche? De lo que se trata es de la clase de ceguera que lo acompaña y lo hace posible. Por el momento, en este punto al que nos ha conducido el análisis fenomenológico, es importante ponderar el formidable pensamiento del individuo que alberga el cristianismo; incluso sobre todo si desde el punto de vista filosófico esta aportación permanece aún en gran medida inexplorada.

De ahora en adelante designaremos con el término Individuo, escribiendo esta palabra con mayúscula, la esencia verdadera de lo que el lenguaje corriente designa con este nombre. Esta esencia verdadera consiste en ser un Yo trascendental viviente, es la esencia verdadera del hombre. La originalidad radical del pensamiento cristiano sobre el Individuo consiste en haber ligado desde el principio este concepto de Individuo al de la Vida. La profundidad ilimitada de semejante pensamiento reside en el hecho de que la relación así establecida entre Individuo y Vida no es precisamente una relación en el sentido ordinario de esta noción, a saber, en el de un nexo entre dos términos separados y que pue-

den existir el uno sin el otro. Pero no se trata tampoco de una relación «dialéctica» en el sentido en que la entiende el pensamiento moderno, es decir, una relación entre dos términos tal que uno no pueda existir sin el otro –de manera que dicha existencia, la de uno y otro, no puede venir más que de su posición conjunta, de su sín-tesis–. La relación dialéctica deja indeterminada la esencia fenomenológica en la que se produce esta relación; más aún, interpreta subrepticiamente esta esencia de manera fenomenológica como la verdad del mundo. En esta verdad se muestran tanto la relación como los términos entre los que se establece.

La relación entre Individuo y Vida en el cristianismo es una relación que acontece en la Vida y que procede de ella, no siendo otra cosa que el movimiento propio de ésta. Este movimiento es aquel mediante el cual, viniendo constantemente a sí en su experimentarse a sí misma y, así, en su «vivir», la Vida se engendra constantemente a ella misma engendrando en sí la Ipseidad sin la que el experimentarse a sí mismo de este vivir no sería posible. De este modo, la relación entre el Individuo y la Vida se identifica con el proceso de auto-generación de la Vida como generación del Archi-Hijo, con la relación de recíproca interioridad del Padre y el Hijo –relación primordial situada en el núcleo del cristianismo y largamente estudiada por nosotros–. Debido a esta relación primordial de interioridad recíproca entre la Vida y el Individuo –entre la Vida y el Archi-individuo, habría que decir–, resultan trastornados los conceptos de Vida y de Individuo. Semejante trastorno actúa retroactivamente sobre todo lo que ha precedido al cristianismo y proyectivamente sobre todo lo que vendrá tras él. Actuar quiere decir volver caduco, invertir. Consideremos, pues, sucesivamente el trastorno que el cristianismo ha hecho sufrir, primero, al concepto de vida, luego, al de individuo –entendido que no es posible considerarlos por separado y que es precisamente esta imposibilidad, la co-pertenencia originaria de la Vida y el Individuo, lo que constituye una de las afirmaciones más esenciales del cristianismo–.

En cuanto a la vida, hemos tenido ocasión de ver cómo permanece indeterminado su concepto en la historia del pensamiento occidental. Dado que su definición ya no consiste en la simple enumeración de propiedades objetivas que se pueden apreciar sobre el ente viviente, la vida aparece como una fuerza cuyo estatuto es incierto hasta el punto de que la ciencia moderna no hará

sino eliminarlo. Desde el punto de vista filosófico, más precisamente, en la filosofía anterior a los desarrollos de la biología del siglo XX, el concepto de vida se halla en una situación análoga. Más allá de las propiedades objetivas de los organismos vivientes, la vida aparece como una entidad oscura –con la única diferencia de que ésta podía ser afirmada y hacerse eventualmente tema de una filosofía especulativa, en lugar de ser meramente negada como en la ciencia moderna–.

El pensamiento romántico ofrece el ejemplo privilegiado de una concepción de la vida cuyo prestigio depende ampliamente del carácter indeterminado de su objeto. La única determinación de esa entidad indeterminada que es la vida le viene precisamente del hecho de ser pensada con independencia del individuo, siendo considerada como una fuerza superior a él. La vida aparece entonces como un poder impersonal, anónimo y, puesto que es exclusivo de la singularidad del individuo, «universal». Como universal se presta a desempeñar el papel de principio –el principio de una explicación global de todos los fenómenos, el principio de un mundo–. La vida universal no sólo es superior al individuo, le es ajena y, como tal, indiferente. Lo que éste encuentra es un flujo impersonal que anega lo que encuentra, ajeno por tanto a todo lo que recubre, arrastra o acciona. «A este río de la vida», dice Hegel, «le es indiferente cuál sea la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas»[1].

La separación de la Vida y del Individuo desvela sus consecuencias decisivas y catastróficas desde que el individuo es reconducido a su esencia propia, o sea, la Ipseidad sin la que ningún individuo sería posible. En nuestra primera aproximación a la vida (capítulo 3) hemos mostrado que la venida de la vida a un primer plano en la filosofía revolucionaria de Schopenhauer no había abocado a fin de cuentas más que a su abajamiento. Y ello porque, a falta de ser reconocida en su fenomenalidad propia, al contrario, privada de ésta, que se hallaba confiada a la representación, es decir, al mundo, la vida no era más que una fuerza ciega. Ahora bien, esta incapacidad de pensar la vida como Verdad y, más aún, como la esencia original de ésta, tiene una razón que se nos descubre ahora: justamente, la separación de la vida y del

1. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México 1966, 172.

individuo. En consecuencia, una vida sin individuo en ella es una vida sin Ipseidad –sin Sí–, es una vida que no se experimenta a sí misma y que se encuentra imposibilitada para hacerlo, una vida privada de la esencia del vivir, privada de su propia esencia –una vida privada de vida, ajena a la vida–. Si el concepto de vida se conserva para designar esa entidad absurda de una vida ajena a la esencia de la vida, de una vida que no se experimenta a sí misma, sólo puede ser con una condición. Con la condición de que, mediante un golpe de mano, dicha entidad sea puesta como realidad, aún más, como principio de toda realidad. Una vida que no se experimenta a sí misma es una vida inconsciente. El concepto de vida inconsciente no resulta de la mera oposición de la vida a la verdad del mundo, debe ser comprendido más rigurosamente como la expresión fenomenológica del concepto de una vida privada de ipseidad, incapaz de experimentarse a sí misma, ajena al individuo –una vida anónima–.

Este concepto de una Vida separada del Individuo ha proporcionado al romanticismo sus principales temas. No es que el romanticismo elimine de entrada al individuo. Al contrario, lo toma como punto de partida –como una apariencia, para ser más exactos–. A lo que apunta es a la disolución de este individuo, en cierto modo provisional, en una realidad más alta que él, en las ondas de ese río sin orillas que es la vida universal. Únicamente haciendo saltar los límites de su individualidad podrá el individuo unirse a ese fondo impersonal de toda realidad y fundirse con ella. Lo que se propone a través de las diversas formas de conceptualización como la condición de una salvación es la eliminación de la individualidad del individuo y, así, de éste último.

La profundidad de la intuición cristiana consiste en poner en claro la inanidad de estas concepciones. El individuo no puede identificarse con la vida universal sino bajo la condición del mantenimiento y no de la desaparición de una Ipseidad esencial –y ello tanto en él como en la vida misma–. En él, porque a falta de ello, lejos de poder unirse a la vida universal, sería aniquilado. En ella, porque la Vida sólo puede ser la Vida a condición de llevar en sí esta Ipseidad tan antigua como ella. Tal es la intuición abismal del cristianismo: la Ipseidad trascendental como condición tanto del Individuo como de la Vida. De modo que el primero no es posible sin la segunda, ni tampoco la segunda sin la Ipseidad del primero. Ahora bien, el cristianismo no ha estable-

cido esta conexión decisiva a propósito de ningún individuo particular ni de ninguna vida particular. La ha captado al comienzo, en el primer fulgor de la Vida, allí donde se auto-engendra en su Ipseidad esencial.

Comprender al Individuo a partir de la co-pertenencia originaria de la Vida y de la Ipseidad consiste en proponer un concepto de él enteramente nuevo. El individuo, la individualidad, el principio que individualiza y, de este modo, funda la individualidad, son las cuestiones que se han planteado desde siempre a la reflexión filosófica. Como toda cuestión fundamental, la de la individualidad se destaca sobre el fondo de un horizonte fenomenológico de cuestionamiento que, de modo consciente o no, determina la respuesta. La originalidad radical del cristianismo consiste en haber percibido al individuo en la Verdad de la Vida, mientras que el pensamiento tradicional siempre lo percibe en la del mundo. Por tanto, el problema del individuo no era desconocido en absoluto. Más bien constituía el objeto de problemáticas complejas y explícitas. Dado que la esencia del Individuo reside en su Ipseidad, que se lleva a cabo en el auto-cumplimiento de la Vida, todo pensamiento del individuo que se esfuerza en captarlo a partir de la verdad del mundo está abocado a un fracaso ineludible.

Contentémonos aquí con un breve retorno a Schopenhauer. El problema de la individualidad desempeña en él un papel decisivo porque, al pensar la vida como una vida anónima e inconsciente –inconsciente por anónima, por estar privada de individualidad y de individuo–, necesita al menos proponer una teoría precisa de ésta. Schopenhauer ni siquiera tiene idea de la Ipseidad trascendental en la que se lleva a cabo la auto-donación de la vida y, así, su revelación originaria. No más que la filosofía occidental en su conjunto. La individualidad, desde entonces, no puede comprenderse más que a la luz de la única fenomenalidad que se conoce, la de la representación o, si se prefiere, la del mundo. Es decir, que Schopenhauer no hace más que retomar la interpretación de la individualidad que impera desde siempre –cuando no la formula en el sistema de conceptualización y en la terminología que acaba de heredar de Kant–. La concepción schopenhaueriana de la individualidad no sólo se elabora a la luz de una teoría de la verdad del mundo, coincide con ésta, para no ser, a decir verdad, más que una aplicación de la misma al problema del individuo, o mejor, su reformulación a propósito de dicho problema.

La individualidad de lo que se propone como «individual» es la de todo lo que se muestra en un mundo, cualquiera que éste sea; por consiguiente, la de cualquier cosa. Lo que individualiza a una cosa cualquiera que se muestra en el mundo es que aparece en este lugar del espacio, en este momento del tiempo. De este modo, dos objetos rigurosamente idénticos difieren sin embargo en razón de la diferencia de los lugares que ocupan. Así pues, incluso dos sonidos semejantes por sus cualidades sonoras –por su altura, su intensidad, su timbre–, dos notas que fuesen idénticas hasta el límite en virtud de la similitud de esas propiedades, difieren sin embargo por el hecho de que suenan en dos momentos diferentes del tiempo. Lo que individualiza en último lugar no son, pues, las propiedades de las cosas, pudiendo ser idénticas esas propiedades y ser sin embargo diferentes las cosas. Lo que individualiza, el principio de individuación, es el espacio y el tiempo. Ahora bien, el espacio y el tiempo son modos de mostrar. En Kant, espacio y tiempo son precisamente formas *a priori* de la intuición, es decir, modos de aparecer y de hacer aparecer co-constiyendo ese modo de aparecer y de hacer aparecer que es el mundo. El principio que confiere a cada cosa su individualidad y la diferencia así respecto a cualquier otra es el aparecer del mundo, es su verdad.

Y esto vale tanto para los hombres como para las cosas. Lo que individualiza a un hombre, lo que hace de él este individuo y no ese otro, es el lugar que ocupa en el mundo, es el momento en el que interviene en el tiempo de este mundo y en su historia. Y cada uno de sus actos, cada movimiento prensor de su mano, y del mismo modo cada uno de sus pensamientos, recibe esta marca que lo individualiza absolutamente –haciendo de él éste o aquél a diferencia de cualquier otro– del lugar que ocupa en el tiempo. Y henos aquí en el corazón del absurdo de todo pensamiento que reduce la esencia de la verdad a la del mundo. Puesto que el principio que individualiza se identifica con la emergencia de ese mundo, la individualidad del hombre es idéntica a la de todo ente que se muestra en ese mundo y no se comprende de otro modo –de otro modo que la de un ente cualquiera, un acontecimiento histórico, un útil o una simple «cosa»–. No se comprende y no puede comprenderse de otro modo porque el principio que individualiza es el mismo en todos los casos.

Conviene, pues, hacer estallar aquí esa pretendida unidad del principio que individualiza. Unidad imposible si de trata de un

principio fenomenológico que remite como tal a la esencia de la fenomenalidad y de la verdad. Más precisamente, a la principal antinomia según la cual la fenomenalidad se escinde conforme a los dos modos de fenomenalización que son la verdad del mundo y la Verdad de la Vida. Lo que individualiza algo como el Individuo que cada uno somos en su diferencia con cualquier otro –cada yo y cada ego trascendental distinto e irreemplazable por siempre–, no se encuentra en ninguna parte del mundo. La individualidad del Individuo no tiene nada que ver con la de un ente que además no existe, que nunca resulta de otra cosa más que de la proyección antropomórfica de aquello cuya condición reside en la esencia única de la individualidad. Es por ello por lo que, a fin de cuentas, el principio que individualiza es tan exclusivo como aquello que en cada caso conduce a su condición. No hay individualidad del ente sino sólo una designación exterior espacio-temporal que hace posible una eventual y ulterior determinación paramétrica. No hay individualidad sino del Individuo. La individualidad del Individuo nunca existe más que como su Ipseidad. Ipseidad no hay más que en la vida. La Ipseidad no se encuentra en la vida como la hierba en el campo o la piedra en el camino. La Ipseidad pertenece a la esencia de la Vida y a su fenomenalidad propia. Surge en el proceso de fenomenalización de la vida, el proceso de su auto-afección patética, y como el modo mismo según el cual ésta se lleva a cabo. La Ipseidad es la del Archi-Hijo trascendental y no existe más que en él, como lo que engendra necesariamente en ella la vida engendrándose ella misma. La Ipseidad está con la vida desde sus primeros pasos, pertenece al primer nacimiento. Se mantiene en este Archi-nacimiento, lo hace posible, no es inteligible más que en su fenomenología. La Ipseidad es el Logos de la Vida, aquello en lo cual y como lo cual la Vida se revela revelándose a sí misma. La Ipseidad está en el comienzo y es anterior a cualquier yo trascendental, anterior a cualquier Individuo, anterior a Abraham. Pero todo Individuo procede de esta Ipseidad y no es posible más que en ella. En esta Ipseidad anterior al mundo. En esta Ipseidad tan antigua como la vida, eterna como ella. Si, como habitualmente se hace, entendemos por hombre el individuo empírico, aquél cuya individualidad depende de las categorías del mundo, del espacio, del tiempo, de la causalidad; en suma, si el hombre es ese ser del mundo inteligible en la verdad del mundo, entonces hay que aceptarlo: este

hombre no es una Ipseidad, no porta en él ningún Sí, ningún «yo». El individuo empírico no es un Individuo y no puede serlo. Un hombre que no es un Individuo y que no es un Sí no es un hombre. *El hombre del mundo no es más que una ilusión óptica. El «hombre» no existe.*

La quiebra de toda concepción mundana del hombre vuelve a conferir su profundidad abisal a las tesis a primera vista desconcertantes de esta fenomenología radical de la vida que es el cristianismo. Por hombre que sea, que pueda ser un hombre –por hombre que sea un Individuo, un Sí y un yo–, no lo es en efecto sino en Cristo, a saber, en la Ipseidad original co-engendrada por la Vida en su auto-engendramiento. Esta intelección del hombre como Hijo de la Vida en el Archi-Hijo y en la Ipseidad original de esta Vida, hace caduca e incluso un poco ridícula la concepción del hombre de la ideología objetivista moderna, sea ésta la del sentido común o la del cientificismo, la primera ampliamente pervertida por la segunda.

La parábola de Juan en la que Cristo declara ser la puerta del aprisco de las ovejas, da a entender hasta dónde llega la conexión originaria esencial de la Ipseidad y de la Vida. Por una parte, es verdad, la Ipseidad surge en la vida; es poniéndose en sí misma como la vida genera esta Ipseidad en la que, abrazándose a sí misma, adviene a sí. Sin embargo, se produce una inversión extraordinaria cuando, identificándose como la puerta que da acceso a las ovejas, Cristo se presenta por el contrario como aquel que da a la vida el nutrirse, el nutrirse de sí, el crecer y el acrecerse de sí y, así, el ser viviente: «Yo soy la puerta; todo el que entre por mí... entrará y saldrá y hallará pasto...». Y es entonces cuando se produce la inversión: Cristo, ya no como engendrado en la vida, sino como el que la da. Ya no como el Hijo –el Primero, ciertamente, el Archi-Hijo–. Ya no como un viviente –el Primero, ciertamente, el Primer-Viviente–. Ya no como un viviente que presupone siempre la vida y que no es posible más que a partir de ella. Sino como Aquel que, aquí en cierto modo más alto que la vida, tiene poder sobre ella, poder de darla y, así, de engendrarla. Esta generación, ya no como transmisión de la Vida al Viviente sino, de algún modo, del Viviente a la Vida, está formulada indudablemente y es, después de que Cristo se ha designado como la puerta, la sentencia más asombrosa de la parábola: «Yo he venido para que tengan vida» (Juan 10, 10).

¿En qué sentido, cómo da Cristo la Vida? En el de que ningún viviente sería capaz de adquirir la Vida si ésta no le hubiese sido transmitida como Vida que ya ha recibido en sí la forma de la Ipseidad, marcada por el sello indeleble de ésta. Pues es sólo una Vida de este tipo, una Vida originariamente dotada de Ipseidad la que por su naturaleza hace vivientes a los vivientes que somos –unos vivientes que son yo trascendentales capaces de crecer en su propia carne, de acrecerse a cada instante de su ser, y ello en ese Sí que han recibido al mismo tiempo que la Vida–. Sólo aquel que ha pasado bajo el Arco triunfal de la Archi-Ipseidad puede entrar y salir y hallar pasto, ser una de esas ovejas que entran en el aprisco.

El nacimiento trascendental del viviente recibe aquí de modo completamente explícito su determinación precisa: sin duda, ser un Viviente en la Vida y sólo por ella. La vida da lugar a todo viviente concebible. De este modo, contiene *a priori* en su esencia la multitud indefinida de todos aquellos que puede llamar a la vida. «En la casa de mi Padre hay muchas moradas» (Juan 14, 2). Pero cada una de estas moradas es semejante al aprisco en el que pacen las ovejas. La única entrada a cada una de ellas es el Arco de la Archi-Ipseidad. La Vida dotada de Ipseidad en la Archi-Ipseidad del Archi-Hijo prepara el lugar de tal modo que hay una plaza lista para cada viviente concebible en calidad de yo viviente, por cuanto llega a sí mismo en la Ipseidad de ese yo; y ello porque es viviente de una Vida que llega a sí en la Ipseidad original del Primer Viviente. «...Voy a prepararos el lugar. Cuando... os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros» (Juan 14, 2-3). Así, no hay lugar para un viviente en la vida salvo si ésta se ha edificado previamente en sí como una Ipseidad en la que, en lo sucesivo, sólo el viviente que vive de esta vida dotada de Ipseidad es posible como un yo viviente. A fin de cuentas, no hay lugar en ninguna parte sino para semejante yo.

La parábola conduce aquí más allá de ella misma. Permite entender la palabra que habla sin parábola, antes de toda parábola, la que tiene y reúne en ella las tautologías decisivas del cristianismo: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Juan 14, 6). Aquí se plantea la identidad de los cuatro términos: Yo = Camino = Verdad = Vida. En cuanto a la última identidad, la Verdad = la Vida, la hemos establecido ampliamente. Es la tesis fundamental

de una fenomenología de la vida. Según esta fenomenología, la fenomenalidad se fenomenaliza originariamente en una auto-afección patética que define la única auto-revelación concebible, auto-revelación en la que consiste la esencia de la vida. La Vida, por tanto –y no de primeras la apertura a un mundo en el ek-stasis del «afuera»– constituye la Verdad original, la fenomenalidad original. Verdad = Vida.

El segundo término de la secuencia tautológica –el Camino– puede relacionarse con los términos 3 y 4, y con la identidad establecida entre ellos, o con el primer término: Yo. Relacionado con el término 3 –la Verdad–, el Camino expresa entonces una tesis general de la fenomenología, a saber, que la vía de acceso a una cosa cualquiera consiste en la manifestación de esa cosa. De manera general, la fenomenalidad de un fenómeno constituye la vía de acceso a ese fenómeno. Sin embargo, esta tesis decisiva de la fenomenología permanece totalmente indeterminada durante tanto tiempo que no se sabe en qué consiste la fenomenalidad, más exactamente, el modo en que se fenomenaliza. A decir verdad, la investigación acerca del modo en que se fenomenaliza la fenomenalidad debería constituir el tema mismo de la fenomenología, su tarea primera y más esencial. La fenomenología ha fracasado gravemente en esta tarea, incluso cuando creía que se consagraba a ella. Engañada por el pre-supuesto que dirige la filosofía occidental y no haciendo desde entonces más que reapropiarse de ésta, especialmente del pensamiento clásico, la fenomenología interpreta la fenomenalidad del fenómeno como la del mundo. De este modo, decir que el Camino es la Verdad quiere decir que *todo lo que nos es accesible se nos muestra en el mundo*, mediante una manifestación que es la Verdad misma del mundo. Cuando la verdad es interpretada de modo revolucionario por parte del cristianismo como la Vida (se trata, entiéndase bien, de una revolución meta-temporal, meta-histórica), el Camino que conduce, que facilita un acceso, es precisamente la Vida. La Vida es el Camino. Camino totalmente diferente al del mundo y que conduce a lo que es completamente diferente de lo que se manifiesta en el mundo. ¿A qué conduce el Camino cuando es la Vida? Conduce a la Vida. Ese Camino no es nada más que la Vida misma por cuanto que la Vida se auto-revela en esta auto-afección que constituye su propia fenomenalidad, su sustancia fenomenológica, su carne, la carne de todo lo que está vivo.

Y ahora, relacionando el segundo término con el primero, la frase dice: «Yo soy el Camino». Yo = Camino. Esta identidad fundamental no tiene sentido salvo si está relacionada con las otras dos tautologías que componen la sentencia –o sea, con dos condiciones–. La primera es que el Camino esté constituido por la Verdad, lo que seguramente sucede, según la tesis más general de la fenomenología. Pero la segunda condición, la última tautología, es decisiva: que la Verdad esté constituida por la Vida. Pues si estuviese constituida por el mundo, según la filosofía tradicional, como por otra parte también según la creencia popular, sería el mundo el que constituiría el camino, el camino de acceso a todo lo que puede mostrársenos. Sin embargo, resulta que en tal caso no habría para nosotros ni Vida ni Yo (ni tampoco ninguna verdad, ni ningún mundo, pero este no es el lugar para dejarlo sentado).

Cómo el Yo es el Camino cuando este Camino que conduce a la Vida es la vida misma, su auto-revelación, tal es la cuestión. Con esta precisión o, más bien, esta advertencia: aquel Yo que es el Camino no es cualquier yo trascendental, no importa cuál entre nosotros. Ese Yo es el del Archi-Hijo y sólo él es el Camino. ¿Cuál es la esencia de este Camino que es el Archi-Hijo, a qué conduce? Su esencia es la Ipseidad trascendental original generada por la Vida en su auto-generación. Así, ésta es *el Camino que conduce la vida a sí misma*, el abrazo del Padre consigo como su abrazo con el Hijo y como abrazo de este Hijo con su Padre. Hemos elucidado esta relación de interioridad recíproca, pero no es de ella de lo que aquí se trata. La sentencia que comentamos se dirige manifiestamente a los hombres. Es a ellos a quienes Cristo les dice: «Yo soy el Camino». Él es este Camino para ellos, *el Camino que les conduce a la Vida*, y es eso lo que hemos comprendido. Pues la Vida no viene a ellos, no les alcanza para convertirlos en vivientes, sino gracias a que se ha hecho Ipseidad en el Archi-Hijo. No es una vida salvaje, anónima, inconsciente, vida que precisamente no existe y que no podría existir bajo esta forma que puede comunicarse a cualquier viviente. Sino tan sólo esta vida que, al abrazarse a sí misma en su Ipseidad original, puede darse como una vida fenomenológicamente efectiva, una vida que lleva su Ipseidad a todo viviente, que podrá vivir de esta vida dotada de Ipseidad como un yo viviente y sólo de este modo. Así, el Camino que conduce a los vivientes a la Vida es esta vida hecha viviente en su Ipseidad original, la Vida del Archi-Hijo. Esta Vida en su Ipseidad original es la que designa la escritura: «Yo».

El Archi-Hijo, sin embargo, no sólo es el Camino que conduce a los vivientes a la Vida. No es este Camino, a decir verdad, sino porque es y ha sido el Camino en otro sentido más original todavía. Antes de conducir a los vivientes a la Vida ha conducido la Vida hasta los vivientes. Sólo porque ha conducido la Vida hasta los vivientes, al hacerlo, ha conducido a éstos hasta la Vida. ¿Cómo ha conducido Cristo la Vida hasta los vivientes, de tal modo que ha podido pronunciar la frase más loca y extraordinaria, aquélla en la que en cierto modo se posiciona ante la Vida: «He venido para que se tenga la vida»? Ha conducido la Vida a los vivientes *conduciéndola previamente en él hasta ella misma*, y ello en y por su Ipseidad esencial. Después, donando esta Ipseidad a todo viviente de modo que en ella cada uno de ellos sea posible como un Sí viviente. La generación del Archi-Hijo en la generación de la Vida absoluta hace posible la generación de todo viviente concebible. De este modo, Cristo es el Camino, ya que habiendo conducido la Vida hasta cada viviente, resulta ser al mismo tiempo quien conduce a cada viviente a la Vida.

En la parábola Cristo se denomina la puerta del aprisco. Nosotros hemos llamado a esta puerta Arco triunfal, y ello porque es el Camino que conduce a la Vida. No se pasa dos veces bajo este Arco. No hay dos trayectos: uno, que iría de la Vida a los vivientes, y ello por cuanto la Vida se auto-afecta en una Ipseidad esencial en la que por tanto engendra a cada viviente; el otro, que iría de cada viviente a la Vida, por cuanto en el Sí que le hace viviente y en la Ipseidad original de ese Sí es la Vida precisamente la que se auto-afecta. Estos dos trayectos se recubren, sólo hay una puerta, sólo un Arco, sólo una Parusía en la que fulgura la Vida. La generación del Archi-Hijo en la auto-generación de la Vida absoluta habita la venida a sí de cada viviente, de tal modo que la venida a sí de cada viviente lleva consigo la generación del Archi-Hijo en la auto-generación de la Vida absoluta y sólo es posible por ella.

Del cruce de las dos caminos bajo el Arco en el que fulgura la Vida –el camino que conduce de la Vida al viviente, el que conduce del viviente a la Vida– no resulta ninguna reciprocidad entre estos términos, entre la Vida y el viviente. La reciprocidad no atañe más que a la relación de interioridad de la Vida absoluta con el Archi-Hijo, por cuanto la Ipseidad en la que Dios se abraza eternamente es la del Archi-Hijo que resulta generado de este modo. De la Ipseidad de la Vida absoluta al yo de cada viviente, la rela-

ción no implica ninguna reciprocidad de este tipo, el camino no puede recorrerse en los dos sentidos. Dios podría igualmente vivir eternamente en su Hijo y éste en su Padre sin que ningún otro viviente viniese nunca a la Vida. Mientras que la venida de cualquier otro viviente a la Vida, el nacimiento trascendental de un yo cualquiera implica, por el contrario, la Ipseidad y, así, la generación del Archi-Hijo en la Vida absoluta.

Esta disimetría marca la distancia infinita que separa a Cristo del resto de los hombres. Esta distancia, por otra parte, es la que Cristo no deja de recordarles en el fondo en cada una de sus palabras y, así, a lo largo de todos los evangelios. Sin embargo, la disimetría no deja reconocer de entrada su significación verdadera. Cristo parece oponerse a los hombres comprendidos como seres naturales. Así, la filiación natural que parece convenirles y que los dispone en el tiempo del mundo según el orden de las generaciones –José, hijo de Helí, hijo de Matat, hijo de Amós...– es brutalmente rechazada y rota por Cristo en lo que le concierne como hemos establecido ampliamente. «Antes... Abraham... Yo». Señor de David. Cristo, en calidad de Archi-Hijo engendrado antes de la creación del mundo, al parecer, se separa radicalmente de los hombres que «vienen al mundo» y, así, sólo aparecen en él. Pero cuando, según las enseñanzas del cristianismo, el hombre es comprendido a su vez en calidad de Hijo, siendo su esencia arrancada a la verdad del mundo y recogida como la de la Vida, la oposición entre Cristo y los hombres ya no puede descansar sobre el carácter natural de estos últimos. Precisamente, éstos ya no son seres naturales, ya no pertenecen al mundo ni se muestran en él. *Se le cierra el paso al hombre natural en el instante en que se establece su condición de Hijo.* Es sobre el plano de la vida misma donde se abre el abismo que separa a Cristo de los hombres y sobre ese plano debe ser comprendido. Eso es precisamente lo que ha establecido el análisis del hombre en calidad de hijo en el Hijo. Algo como un yo viviente, un yo trascendental viviente, como lo hemos denominado, no existe más que en la Ipseidad original de la Vida absoluta y por ella. «No me elegisteis vosotros a mí; fui yo quien os elegí a vosotros» (Juan 15, 16). Lo que Juan formula todavía en su primera carta de este modo: «Nosotros debemos amarnos porque Él nos amó primero» (1 Juan 4, 19). Lo que el contexto establece claramente es que la Vida no alcanza a todo viviente

más que a través de la Ipseidad original en la que se da a ella misma: «... El Padre os lo da todo... en mi nombre».

Por tanto, a la reversibilidad de la Vida y su Ipseidad –del Padre y del Hijo– en su interioridad recíproca se opone radicalmente la irreversibilidad de la relación del Archi-Hijo con todos aquellos que tomarán de él y de su Ipseidad original la posibilidad de su Sí y de su yo. Sin embargo, esta irreversibilidad no es un índice negativo. Más bien porta en ella un acontecimiento extraordinario, la maravilla de las maravillas. En esta Archi-Ipseidad de la Vida no sólo adviene la posibilidad de cada viviente en calidad de yo trascendental viviente, sino, además, esto otro: que gracias a esta Ipseidad en la cual se relaciona consigo mismo, toca cada punto de su ser, se experimenta a sí mismo y goza de sí, ese viviente no es solamente un yo sino esto, este yo irreductible a cualquier otro, que experimenta aquello que experimenta y siente aquello que siente, a diferencia de cualquier otro. No porque experimente algo diferente a lo que experimenta cualquier otro o porque sienta algo diferente a lo que siente cualquier otro. Sino porque es él quien lo experimenta y lo siente. Él, irreductiblemente diferente en el seno de una única y misma Vida, una única y misma Ipseidad. Y ello porque *es tal la esencia de la Archi-Ipseidad generada en la Vida absoluta que, dando el experimentarse a sí mismo a todo aquello a lo que se da, lo convierte, en la efectividad fenomenológica de ese experimentarse a sí mismo, en un Sí absolutamente singular y diferente de cualquier otro.*

Así, la generación del Archi-Hijo en la auto-generación de la Vida absoluta se reproduce en cierto modo en cada nacimiento trascendental, puesto que en éste una única y misma Vida se experimenta en su Ipseidad original y hace nacer por ella a tantos yo irreductiblemente diferentes y nuevos –Individuos de los que ninguno se parece lo más mínimo a otro, de los que ninguno ha sido precedido por otro Individuo que le fuese comparable de algún modo, de los que ninguno será seguido por otro que lo emplace un ápice y ponga en tela de juicio su irreductibilidad y diferencia respecto a cualquier otro–, a ese Sí singular siempre diferente, siempre nuevo[2].

2. La comprensión de la esencia del hombre como Sí trascendental radicalmente singular e irreductible a cualquier otro descalifica el discurso cientificista sobre el hombre y, por ejemplo, estas declaraciones de François Jacob: «Tal vez también se llegue a producir a voluntad, en tantos ejemplares como se de-

Ninguna causa del mundo puede explicar la Ipseidad de un Sí que lo individualiza radicalmente en el acto mediante el cual lo une a sí y hace de él un Sí. Y ello porque esta Ipseidad no proviene de ningún mundo, no siendo posible en ninguna parte excepto en la Vida y en la esencia de ésta. Así, la Vida produce en su Ipseidad la infinidad de todos los vivientes de tal modo que cada uno es él mismo definitivamente a partir del momento en que está vivo, en su nacimiento mismo. Es su venida a sí mismo en la Ipseidad generada en la auto-generación de la Vida la que hace de él ese Sí singular e incomparable. Dado que en su Ipseidad anterior al mundo la Vida ha preparado ese «espacio» para unos Individuos irreductiblemente singulares y nuevos, se puede leer, en el Aquí absoluto preparado por esta Ipseidad de la Vida, lo que el héroe desamparado de *América* descubre fascinado sobre el cartel del Gran Teatro de Oklahoma: «¡Todos serán bienvenidos! ¡Este es el Teatro que está en condiciones de dar empleo a cualquiera! ¡Todos tendrán su puesto!»[3]. Cada lugar está marcado con una piedra blanca que el Apocalipsis destina al vencedor, «una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo que sólo conoce quien lo recibe» (Apocalipsis 2, 17). Aquí están aquellos «cuyos nombres están escritos en el libro de la Vida» (Filipenses 4, 3).

Lo que explica el lugar particularísimo que Cristo ocupa en el Nuevo Testamento es que en su Archi-Ipseidad el Archi-Hijo

see, la copia exacta de un individuo, un hombre político, un artista, una modelo, un atleta, por ejemplo. Nada impide aplicar desde ahora a los seres humanos los procesos de selección utilizados para los caballos de carreras, los ratones de laboratorio o las vacas lecheras» (*La logique du vivant*, 344). La idea de individuos idénticos parece ligera o superficial si no hay como «individuo» en sentido humano un Sí trascendental que es por esencia único. Lo que está en condiciones de experimentarse a sí mismo resulta, en efecto, ser absolutamente singular a causa de la singularidad absoluta que pertenece a todo experimentarse a sí fenomenológicamente efectivo. Dos individuos biológicos rigurosamente idénticos no dejarán de ser en cuanto Sí trascendentales radicalmente diferentes. Se ve en este ejemplo crucial cuán poco «científico» es pretender definir al hombre desde el punto de vista de la biología, de la química o de la física, es decir, ignorando el principio que hace de él un hombre, a saber, su ipseidad. La individualidad que se confiere desde el punto de vista biológico al individuo biológico es sólo la de una cosa –una individualidad mundana, completamente ajena a la ipseidad sin la que no hay ni Sí, ni yo, ni hombre–.

3. F. Kafka, *América*, edición de A. Laurent, en *Obras Completas* I, Edicomunicación, Barcelona 1987, 358.

transmite la Vida a todo viviente posible –posible porque no es sólo un viviente sino un Sí, ese Sí que no es semejante a ningún otro, que existe como algo absolutamente nuevo y que nada ha precedido ni reemplazará–. Lugar, a decir verdad, que se da a sí mismo a expensas, si no es a pesar, de todo lo demás. Pues a quien la escucha con suficiente distancia le parece que la palabra de Cristo no se limita en absoluto a una enseñanza moral. Preceptos y obras prescritas no parecen valer por sí mismos, ni definir, en todo caso, lo esencial. Una finalidad los supera hacia lo único que importa. A la pregunta de la ética: ¿qué hacer?, la respuesta es desconcertante: «Entonces ellos le preguntaron: '¿Qué debemos hacer para actuar como Dios quiere?' Jesús respondió: 'Lo que Dios espera de vosotros es que creáis en aquel que él ha enviado'» (Juan 6, 28-29). Sin embargo, como hemos mostrado suficientemente, la pregunta reaparece enseguida. Creer en aquél que él ha enviado es creer que quien habla es precisamente el enviado, que Jesús es el Mesías, Cristo. «¿Qué señal puedes ofrecernos para que... te creamos? ¿Cuál es tu obra?» (Juan 6, 30). Cuando la donación por parte de Moisés del maná ha sido descartada como puramente simbólica, la obra, el milagro, recibe entonces su verdadero nombre: la donación de la vida en su carne fenomenológica, el «pan de vida». Se trata en fin de saber qué es ese pan: «'Señor, danos siempre de ese pan'. Jesús les contestó: 'Yo soy...'». (Juan 6, 34-35). La razón es liberada por fin del egocentrismo sin medida ni matiz que invade el Nuevo Testamento. Porque la Vida se da a cada uno en la Ipseidad del Archi-Hijo, sólo éste, en efecto, importa. De nuevo, el comentario del apóstol da en la diana: «Pues nunca entre vosotros me he preciado de conocer otra cosa sino a Jesucristo» (1 Corintios 2, 2).

La interpretación del hombre como «Hijo de Dios», más exactamente, como «Hijo en el Hijo», está cargada de múltiples implicaciones. Sin embargo, antes de proseguir su elucidación, parece que hay una cuestión que no se puede diferir. Si los hombres son esos Hijos de Dios en Cristo, ¿cómo se explica que un número tan pequeño de ellos lo sepan y lo recuerden? Si llevan en ellos esta Vida divina y su inmensidad, pues no hay más Vida que ésta, y los vivientes sólo tienen que doblegarse a su profusión, ¿cómo se comprende que sean tan desdichados? Pues, a fin de cuentas, no son las tribulaciones que les vienen del mundo las que les abruman. En realidad, es de ellos mismos de quienes es-

tán descontentos. Es su propia incapacidad para cumplir sus deseos y sus proyectos, son sus titubeos, su debilidad, su falta de coraje, los que provocan en el fondo de ellos mismos el malestar que les acompaña a lo largo de su lúgubre existencia. Si no dejan de atribuir a las circunstancias o a los demás la causa de su fracaso es sólo para engañarse a sí mismos y olvidar que la causa está en ellos. Como dice Kierkegaard, uno no se desespera por no haberse convertido en César, sino por ese yo que no lo ha conseguido. ¿Pero cómo desesperarse por ese yo, si implica nada menos que la venida a nosotros de Dios en Cristo? Semejante desesperación sólo es posible si, de un modo o de otro, el hombre ha olvidado el esplendor de su condición inicial, su condición de Hijo de Dios –su condición de «Hijo en el Hijo»–.

Este es el olvido que hay que tratar de comprender.

8

El olvido por el hombre de su condición de Hijo: «Yo (*moi*), yo»; «Yo (*moi*), ego»

Cuando a propósito de cualquier cosa hablamos de nosotros mismos, constantemente pues, decimos «yo», «yo (*moi*)». De este modo, los hombres que hacen un uso espontáneo del pronombre personal, vaya éste en nominativo o en acusativo, apenas se preocupan de saber por qué están designándose continuamente de esta manera, ni qué saber les permite hacerlo. Y sin embargo, *semejante saber, en efecto, tiene que existir en alguna parte*, pues si todo el mundo ignorase que es un yo (*moi*) y, más exactamente, este yo (*moi*), ¿cómo acertaría a pensarse y a presentarse como tal? En cierto sentido, este saber es tan común que casi parece ridículo hablar de él. ¿Por qué dice usted «yo (*moi*)» hablando de usted mismo, y qué tiene en la mente cuando lo dice y piensa en usted? Por muy trivial que sea la pregunta, no hay por así decirlo nadie que sea capaz de responderla. Esta es sin duda la razón por la que se deja de lado con un encogimiento de hombros. Por lo que respecta a los filósofos, apenas saben algo más. Sus observaciones en este tema, no nos atrevemos a decir sus análisis, se muestran cortas y precarias por no decir irrisorias. Lo que asombra en los textos, en el fondo muy raros, en los que se aborda frontalmente la cuestión del yo (*moi*), es que ese yo (*moi*) y el saber que de él se tiene son siempre pura y simplemente pre-supuestos. Pero este pre-supuesto se encuentra hasta tal punto privado de fundamento, que la existencia de este yo (*moi*) resulta completamente negada: o más aún, es el saber que

se tiene de él y, por tanto, el que él tiene de sí mismo, el que resulta impugnado, reputado incierto e incluso puramente falaz. A decir verdad, la filosofía no sabe nada de todo aquello que tiene que ver con el yo (*moi*) y con los problemas que van unidos a él. Ya veremos por qué.

El único saber de que dispone la humanidad acerca de ese yo (*moi*) singular que soy, que cada hombre resulta ser, no proviene precisamente de ella. No es el hombre el que sabe que es un yo (*moi*), ni lo que es un yo (*moi*) en general; el hombre no sabe lo que hace de él un hombre. La Vida y sólo ella es la que detenta ese saber. En el plano del pensamiento, paradójicamente, es el cristianismo el que lo aporta. Hoy en día, lo único que puede instruir al hombre sobre sí mismo son las viejas creencias religiosas de hace más de dos mil años, por no decir las supersticiones. Al mismo tiempo, el laborioso sistema conceptual de los filósofos por un lado, las investigaciones de las ciencias positivas por otro, con sus metodologías elaboradas y complejas; no pueden más que desviar al hombre de lo que verdaderamente es, hasta el punto de hacerle perder toda noción acerca de lo que es y, al mismo tiempo, toda confianza en sí mismo, toda forma de certidumbre. A esa confianza y a esa certidumbre no les han sucedido más que el desarraigo y la desesperanza. Cuanto más se desarrollan y más se enorgullecen de sus fulgurantes progresos las ciencias positivas, cuanto más alto y más fuerte habla la filosofía, con sus recortes epistemológicos, sus problemáticas revolucionarias y sus deconstrucciones de todo tipo, menos idea tiene el hombre de lo que él es. Y ello porque lo que hace de él un hombre, a saber, *el hecho de ser un* yo (*moi*), es precisamente lo que ha devenido totalmente ininteligible a los pensadores y a los sabios de nuestro tiempo.

Cómo es el hombre un yo (*moi*) y en primer lugar un sí, más exactamente, ese sí y ese yo (*moi*) que es a diferencia y con exclusión de cualquier otro, es lo que ha establecido la tesis cristiana del hombre como Hijo: Hijo generado en la Vida fenomenológica absoluta que es la del mismo Dios. El pensamiento y la ciencia modernas, especialmente la biología, no saben nada del yo (*moi*) del hombre porque no saben nada de esa Vida trascendental –la única Vida que existe–. Lo saben las gentes que, a pesar de los saberes terroristas bajo los que se les abruma y mediante los cuales se intenta condicionar su espíritu desde la

escuela, continúan diciendo: yo, yo (*moi*). Pero no saben por qué lo dicen y bajarían los ojos si por ventura uno de esos sabios o psicólogos enterados les preguntase –hipótesis poco verosímil por otra parte, dado que estos últimos tampoco tienen ninguna idea del asunto–. La posibilidad de decir «yo (*moi*)», «yo», más radicalmente, la posibilidad de que exista algo como un yo (*moi*) y como un yo, un yo (*moi*) y un yo viviente, y que sea en cada caso éste o aquél, el mío o el tuyo, esta posibilidad no es inteligible más que en la Vida fenomenológica absoluta en cuya Ipseidad se engendran todo Sí y todo yo (*moi*) concebibles. Tal es la tesis del cristianismo sobre el hombre: éste no es un hombre sino en cuanto es un yo (*moi*), y no es un yo (*moi*) sino en cuanto es un Hijo, un Hijo de la Vida, es decir, de Dios.

Pero lo que tenemos que comprender ahora ya no es esa generación del yo (*moi*) en la Vida de Dios. La cuestión radica más bien en saber por qué el hombre ha perdido la noción de su esencia verdadera, *por qué*, según la observación de Plotino, *los hijos ya no saben que son los hijos*. ¿Se encuentra el origen de esta ignorancia del hombre sobre sí mismo en una ideología perversa o en cierta razón más profunda de la que esta ideología no sería ella misma sino una expresión entre otras? Esta hipótesis, a decir verdad, es la buena. La ignorancia del hombre sobre su verdadera condición no proviene de una causa exterior o pasajera. Arraiga más bien en el proceso mismo en que la vida genera en sí el yo (*moi*) de todo viviente concebible. Y es en el interior de ese proceso de la vida, que se hace Ipseidad, Sí y yo (*moi*), donde hay que percibirla y recobrarla. Así, el ocultamiento de la condición de Hijo coincide de manera a primera vista paradójica con la génesis misma de esta condición. En el movimiento de esta génesis es donde se disimula aquello en lo que y por lo que cada uno de ellos es en cada caso ese yo (*moi*) que es. En el nacimiento del yo (*moi*) está la razón oculta por la que ese yo (*moi*) no cesa de olvidar ese nacimiento, es decir, justamente su condición de Hijo.

Por lo tanto, lo que debe hacerse objeto de una elucidación más pausada es ese proceso del nacimiento de los hijos. En ella sale a la luz del día una disociación importante entre los dos conceptos con los que el hombre se define a sí mismo, el de yo (*moi*) y el de ego. Yo (*moi*) y ego, en efecto, no son lo mismo, aunque el pensamiento clásico resbala de uno a otro en la más extrema confusión y sin ver siquiera que en esta doble designación del Sí, por

muy constante que sea, hay al menos un problema. El Sí generado en la Ipseidad original de la Vida dice «Yo (*moi*)», pero lo dice en acusativo. Que el Sí singular se diga y deba decirse primero en acusativo pone de relieve precisamente el hecho de que es engendrado, que no ha venido por sí mismo a su condición, que no se experimenta a sí mismo como un Sí y que sólo tiene esta experiencia de sí por la auto-afección eterna de la Vida y de su Ipseidad original. Pues este engendramiento del yo (*moi*) en la auto-afección de la Vida es fenomenológico en un sentido radical; la venida del yo (*moi*) a sí mismo, que reposa sobre la venida de la Vida a sí misma, es vivida como tal, como esencialmente pasiva respecto a esa venida primitiva de la Vida. Hemos visto que el yo (*moi*) es lo que se auto-afecta, pero al serle esta auto-afección impuesta por la Vida y no siendo en él sino la de la Vida, habría que decir más exactamente que es constantemente auto-afectado. En el yo (*moi*), lo que designa su puesta en acusativo es ese carácter de ser auto-afectado por el Sí. Yo (*moi*) a fin de cuentas significa esto: *en cada* yo (*moi*) *su ipseidad no procede de él, sino que es él quien procede de ella.*

Conviene aquí seguir más adelante el proceso del nacimiento trascendental del yo (*moi*) en la Ipseidad de la Vida absoluta para comprender cómo, en virtud de una mutación tan decisiva como desapercibida, esta generación del yo (*moi*) deviene la de un ego. En efecto, puesto que, engendrado en la auto-afección de la Vida absoluta, el yo (*moi*) se experimenta pasivamente a sí mismo sobre el fondo de la Ipseidad original de la Vida que lo da a sí mismo y hace de él a cada instante lo que es, ese yo (*moi*) resulta ser al mismo tiempo mucho más que aquello que se designa como un yo (*moi*). Experimentándose a sí mismo en la Ipseidad de la Vida, *entra en posesión de sí mismo a la vez que de cada uno de los poderes que lo atraviesan. Entrando en posesión de esos poderes, está en condiciones de ejercerlos.* Le es conferida una nueva capacidad, no menos extraordinaria que la de ser un yo (*moi*), y que es al mismo tiempo la simple consecuencia de ello. Precisamente la capacidad del yo (*moi*) de estar en posesión de sí, de ser sólo uno consigo y con todo lo que lleva en sí y que le pertenece como los múltiples componentes de su ser real. Entre sus componentes están, por ejemplo, los poderes del cuerpo. El poder de coger, de moverse, de tocar, de golpear, de levantarse, de controlar sus miembros desde el interior, de mover los ojos,

etc. Están también los poderes del espíritu: el poder de formar ideas, imágenes, el poder de querer, etc. No hay diferencia de naturaleza entre todos esos poderes, unos y otros pertenecen al yo (*moi*) *porque es un* yo (*moi*). Coincide con ellos en la experiencia patética de cada uno de esos poderes. Como coincide con ellos, está en condiciones de ponerlos en marcha y así actuar. Actuar, ejercer cada uno de los poderes que componen su ser no es posible más que para un yo (*moi*) que ha entrado en posesión de cada uno de sus poderes. En posesión de cada uno de ellos porque ha entrado primero en posesión de sí. En posesión de sí gracias a la experiencia patética que hace de sí mismo en la originalidad de la Vida absoluta. Todo ello se lleva a cabo en la génesis trascendental del yo (*moi*). Y así, al término de esta génesis, tenemos al yo (*moi*) en posesión de sí mismo y de todas sus capacidades. Y como quiera que entonces se adelanta armado de todos sus poderes y que los tiene a su disposición, ese yo (*moi*) que se ha apoderado de sí mismo y de todo lo que porta en él es un Yo.

«Yo» quiere decir «Yo Puedo». La proposición «Yo Puedo» no aporta ninguna propiedad particular a la esencia del Yo, la define. El análisis fenomenológico, ciertamente, permite reconocer en el Yo cierto número de poderes concretos tal como nosotros hemos hecho, poderes de los que es posible entonces hacer un repertorio y colocar bajo diversas rúbricas como «poderes del cuerpo» o «poderes del espíritu». Pero el Yo no consiste de ningún modo en una suma de poderes de este tipo. Cualquiera que sea su importancia, en la medida en que cada uno de ellos abre un campo de experiencia nuevo –experiencias que son en primer lugar experiencias puramente interiores, las de ejercer esos poderes, y por consiguiente experiencias espirituales–, cada uno de esos poderes sólo es tal, sin embargo, cuando el hombre dispone de él. Y esto es precisamente lo que caracteriza al ego y lo define: estar en posesión de semejantes poderes, disponer de ellos.

Si «Yo» quiere decir «Yo Puedo» –«Yo Puedo» desplegar cada uno de los poderes que hallo en mí, porque coincidiendo con él, situado en cierto modo en su interior, dispongo efectivamente de él y puedo ejercerlo cuando me parece bien y tan a menudo como quiero–, se impone una distinción esencial. Pues la relación del Yo con cada uno de sus poderes no puede permanecer en la oscuridad y en la indeterminación de una identidad afirmada demasiado deprisa. Intervienen aquí dos tipos de poderes, no me-

ramente opuestos sino esencialmente diferentes en realidad. Por un lado, esos poderes que denominamos coger, moverse, sentir, imaginar, querer, y que efectivamente poseemos, que están a nuestra disposición. Cada uno de ellos, al ser ejercido por el Yo, es querido por éste como suyo. Se trata de una experiencia innegable que le hace decir justamente *yo* cojo, *yo* camino, *yo* siento, *yo* imagino, *yo* quiero, *yo* no quiero. *Aquello a cuyo respecto el Yo no tiene ningún poder, lo que le es otorgado sin su intervención*, es el hecho de que cada uno de esos poderes esté a disposición del Yo, en su posesión, y ello porque, coincidiendo con ellos, ese yo puede ejercerlos cuando y tantas veces como quiera. De este modo, a cada uno de los poderes que él dice que son suyos y como la condición misma de su ejercicio se opone radicalmente un no poder. Ese no-poder es mucho más decisivo que el poder que hace posible. *Es la impotencia absoluta del Yo respecto al hecho de hallarse en posesión de ese poder, con capacidad de ejercerlo*. El Yo sólo está en posesión de ese poder, con capacidad de ejercerlo, porque le es dado. Ese poder no le es dado sino porque el Yo es dado a sí mismo. El Yo no es dado a sí mismo sino porque es un yo (*moi*), un yo (*moi*) trascendental viviente dado a sí mismo en la auto-donación de la Vida absoluta. La auto-donación de la Vida es su Ipseidad original en la efectividad fenomenológica del Sí singular del Primer Viviente.

Es lo que dicen de manera abrupta los textos del Nuevo Testamento y precisamente Cristo mismo, el Primer Sí del que hemos hablado: «...Sin mí vosotros no podéis hacer nada» (Juan 15, 5). El hecho de que la posibilidad de todo poder concebible es presentado, no como residente en un poder mayor, un poder infinito como por ejemplo el de un Ser omnipotente –por oposición a unos poderes y fuerzas limitadas que serían aquellos de los que dispondrían los hombres, las criaturas finitas en general–, tiene aquí una significación cegadora. Aquel tipo de jerarquía exterior y superficial, digna de una teología natural, deja completamente de lado la intuición decisiva del cristianismo reafirmada en su desnudez por Juan. La fuente de todo poder consiste en el Sí del Archi-Hijo, es decir, en la Ipseidad original de la Vida absoluta. Pues lo que le permite reunirse consigo y actuar es únicamente la venida a sí de todo poder, cualquiera que éste sea –venida a sí que es la venida del yo (*moi*) a sí mismo, la venida de la Vida a sí misma en el Sí del Archi-Hijo–.

Con no menor claridad resulta de la última polémica con Pilato el hecho de que *todo poder del que dispone le es dado al ego en el proceso mismo en virtud del cual es engendrado como* yo (*moi*) *en la Ipseidad del Archi-Hijo.* Ante el obstinado silencio de Cristo, para hacerle hablar y, sin duda, para que se defendiese y se salvase, Pilato blandió su amenaza: «Tú no sabes que tengo poder para liberarte y para crucificarte». La respuesta es radical: «Tú no tendrías sobre mí ningún poder si no te hubiera sido dado de lo alto» (Juan 19, 10-11). Las tesis del cristianismo emergen de nuevo de esas réplicas fulgurantes. Toda posibilidad de poder implica que ese poder está en posesión de sí mismo, dado a sí mismo –allí donde se lleva a cabo toda auto-donación: en la Ipseidad original de la Vida–. La originalidad del cristianismo se descubre una vez más. Según hemos visto, no hay en esto ni fuerza oscura, ni poder anónimo, ni acción inconsciente. Y ello porque fuerza, poder, acción sólo se despliegan si son previamente dados a sí mismos en la auto-donación de la Vida absoluta. Incluso aquí, el Apóstol va derecho a lo esencial: «Es Dios el que en su benevolencia produce en vosotros el querer y el hacer» (Filipenses 2, 13).

Nos encontramos, pues, en el núcleo de la teoría cristiana del ego. No hay ego sino de un Hijo, es decir, de un yo (*moi*) trascendental viviente generado en la Vida fenomenológica absoluta, experimentándose a sí mismo en la experiencia de sí y, de este modo, en la Ipseidad de esta Vida. Sólo porque existe un yo (*moi*) es posible a su vez un ego que se experimenta a sí mismo en la experiencia de sí de ese yo (*moi*). El ego no es el doble del yo (*moi*), su copia perfecta –mucho menos aún otro modo de designarlo–. Lo que el ego añade al yo (*moi*) del que es ego, es que, dado a sí mismo en la experiencia de sí de ese yo (*moi*), entra, según hemos visto, en posesión tanto de su ser propio como de los diversos poderes que lo constituyen, de manera que está en condiciones de ejercerlos –cuando y siempre que quiera–. Ser capaz de desplegar uno de sus poderes cuando se quiera y tantas veces como se quiera, es ser libre de hacerlo. El yo (*moi*) dado a sí mismo en la Ipseidad de la Vida y sólo por ella, ha devenido el centro, el punto fontanal, el foco de una multiplicidad de poderes y, así, de una multitud de actos que lleva a cabo cuando le parece bien. De pasivo ha devenido activo. Mientras que entonces nada dependía de él porque su propia condición, su condición de yo

(*moi*) trascendental viviente, no dependía de él, ahora resulta que todo depende de él, porque él es un haz de poderes y de sus poderes dispone libremente y sin reserva. Y esto es lo que significa «poder»: no la designación exterior de un mero poder particular, sino el hecho de estar en su posesión como de una potencialidad que reside en vosotros, de quienes en todo momento depende que pase al acto. Y esto es también lo que significa ser «libre»: estar en todo momento en condiciones de desplegar ese haz de poderes que constituye vuestro ser propio. Ese yo (*moi*) generado pasivamente en la vida, pero devenido en esta generación el centro de una multitud de poderes que ejerce libremente, devenido en primer lugar aquel que puede ejercerlos, ese Yo Puedo fundamental genialmente descrito por Maine de Biran, es el ego.

La condición del ego captado concretamente como centro de iniciativa y de acción se muestra paradójica. Por una parte, la puesta en práctica por el ego de cada uno de sus poderes es un hecho innegable. Y más que un hecho: una posibilidad permanente que no le es dada en todo momento sino porque se identifica con ella, porque no es otra cosa que la donación a sí de esa posibilidad. Así, esa posibilidad le pertenece como su mismo ser. Y dado que esa posibilidad es la de desplegar cada uno de sus poderes, él es libre de hacerlo. Toda libertad reposa en un poder previo y no es más que su puesta en práctica. El ego es libre porque se halla en posesión de ese poder. Pero estar en posesión de ese poder es su condición de ego dado a sí mismo en su yo (*moi*). Por ser un yo (*moi*) el ego es un ego, y por ser un ego el ego es libre. Con lo que no hay ningún ego que no sea libre. Las tesis que niegan la libertad del ego lo tratan como un ente del mundo sometido a las leyes de éste. El hombre, entonces, sólo es el producto de los múltiples determinismos que componen la trama del universo objetivo. Sin embargo, el ego no es nada del mundo, su Ipseidad no pertenece más que a la Vida. Nada de lo que se muestra en el mundo, de lo que procede de su apariencia y de sus leyes, acertaría a tener la menor relación con aquello que hace del ego un ego, actuar sobre él o determinarlo en modo alguno. Lo que hace caducos al conjunto de los discursos que habitualmente se hacen sobre el ego –y hoy más que nunca[1]–, es

1. Añadamos que las teorías que niegan la libertad del ego transportando a la esfera de éste, la cual ellas ignoran totalmente, regulaciones o sistemas conceptuales tomados de los fenómenos del mundo, no sólo cometen una falta teó-

el modo de donación del ego a sí mismo y, con ello, la manera de estar en posesión de cada uno de sus poderes.

El ego, que es libre para ejercer cada uno de sus poderes cuando quiere, se experimenta como tal. Experimenta su libertad, más exactamente, su poder de ejercer cada uno de los poderes que le son dados. La experimenta porque, como decimos, la donación que le es hecha de cada uno de ellos no es otra que su propia donación a sí, la auto-donación constitutiva de su Ipseidad. Al experimentar cada uno de sus poderes mientras los ejerce, y principalmente el poder que tiene de ejercerlos, el ego se toma desde ese momento por su fuente, por su origen. Se imagina que posee esos poderes, que son suyos en un sentido radical –como aquello que él mismo hubiera producido, y también como lo que produciría a cada instante mientras los ejerce–. Fuente y origen de algún modo absoluto de los poderes que componen su ser –el ser efectivo y actuante con el que se identifica y por el que se define–, se considera también como la fuente y el origen de su mismo ser.

Así nace la ilusión trascendental del ego, ilusión en virtud de la cual este ego se toma por el fundamento de su ser. Ser él mismo, ser ese Sí que es, es considerado por él como su propio hecho de ahora en adelante, como lo que proviene de él y, a fin de cuentas, sólo a él remite. Poder, poder poder, querer, querer libremente aquello que quiere, es decir, lo que puede, es lo que el ego atribuye ahora a su propio poder, a su propio querer. Semejante ilusión en la que el ego cree percibir su condición verdadera al ejercer su poder y al tomarse por la fuente de éste, por el fundamento de su ser, consiste justamente en el olvido de la misma y en su falsificación. El olvido: el de la Vida que en su Ipseidad lo da a sí mismo y le da al mismo tiempo todos sus poderes y sus capacidades –el olvido de su condición de Hijo–. La falsificación: hacer de la donación a sí del ego y de todos sus poderes la obra de ese ego mismo. En la ilusión trascendental, el ego vive el hiper-poder de la Vida –la auto-generación como auto-donación– como el suyo propio, transforma el segundo en el primero.

rica: ésta se encuentra secretamente motivada. Lo que se rechaza es el abismo que ante el hombre abre la libertad: el abismo de la posibilidad que es la de la culpa. Construyendo un sistema de la necesidad absoluta sin tener en cuenta la experiencia, la mala fe de Spinoza se esforzaba en ofrecer al hombre una salvación más segura.

Pablo hiere en el corazón a esa ilusión trascendental del ego: «¿Y qué tienes tú que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te vanaglorias de ello como si no lo hubieses recibido?» (1 Corintios 4, 7). La Carta a los gálatas no oculta que se trata de una ilusión: «Creerse algo cuando no se es nada es engañarse a sí mismo» (Gálatas 6, 3). La denuncia de la ilusión trascendental del ego que Pablo pronuncia con toda lucidez, reviste en boca de Cristo, con ocasión de la parábola de Juan que hemos comentado, una forma infinitamente más violenta: «¡Mentirosos, ladrones!». Pues lo que se desenmascara no es una mentira particular, una deformación puntual de los hechos; es su propia condición lo que el ego desnaturaliza con la misma palabra mediante la que la enuncia. En cierto modo, ego quiere decir que es por sí mismo donde el ego debe hacer lo que hace y, antes que nada, ser lo que es. Esta implicación es tan inmediata que se produce mucho antes de que el ego sueñe con formularla, desde que se experimenta como ese Yo Puedo del que hemos hablado. ¿Quién es el que al levantar un peso no piensa que es él quien lo levanta; o, al apoderarse de un objeto, que lo hace por su propia fuerza? ¡Mentiroso! ¿Pues cómo podría ejercer ese poder si la Vida no se lo hubiese dado, al mismo tiempo que todas sus capacidades? ¡Mentiroso y por consiguiente ladrón también! Pues atribuirse lo que no os pertenece es exactamente un robo. Y cuando el robo atañe no a un objeto particular, sino a la misma naturaleza del poder que actúa, el robo es permanente.

La primera causa del olvido del hombre de su condición de Hijo, en consecuencia, es la ilusión trascendental del ego. Ahora bien, esta primera causa nos remite inmediatamente a la segunda. En efecto, la ilusión trascendental del ego no es totalmente ilusoria. Comporta una parte de «realidad» y de «verdad» que es preciso ponderar, pues es simplemente esencial. El don en virtud del cual la Vida al darse a sí da al ego a sí mismo, es en efecto un don. Dado a sí, el ego está realmente en posesión de sí mismo y de cada uno de sus poderes, en condiciones de ejercerlos: es realmente libre. Haciendo de él un viviente, la Vida no lo ha hecho un pseudo-viviente. No recoge con una mano lo que ha dado con la otra. «¡Si conocieses el don de Dios!» (Juan 4, 10): esta palabra de Cristo quiere decir que ese don es el de la Vida –el don extraordinario en el que éste, que por sí mismo no sería nada, y en particular no sería ningún sí mismo, viene por el contrario a sí en

la vida, surge en la experiencia irremisible y en la embriaguez de sí y, así, como un viviente y como un Sí–. Y, al mismo tiempo, como aquel que lanzándose a sí mismo a través de la transparencia de la vida, dispone de cada uno de sus poderes dispuestos en él por esta vida. Yo Puedo –la puesta efectiva en práctica de cada uno de mis poderes– es lo contrario de una ilusión. Lo mismo sucede con el «Yo soy» que nace de ese «Yo Puedo». Con ello, la efectividad de ese «Yo Puedo»/«Yo soy» viene a recubrir el hecho de que ese «yo puedo» viviente, ese «yo soy» viviente, sólo adviene por la obra incesante de la Vida en él. Así, la positividad de una experiencia irrecusable enmascara constantemente aquello que la hace posible. «Yo (*moi*), yo», me superpongo constantemente a mi condición de Hijo sin la que sin embargo no habría ni «yo (*moi*)» ni «yo» ni poder de ningún género.

En todo caso, el poder en acto del ego no podría disimularle a cada instante que él no es la fuente de ese poder si dicha fuente no se disimulase ella misma constantemente. Esa fuente es la auto-donación de la Vida absoluta que, dando a ese ego a sí mismo y haciendo de él un ego, le ha dado al mismo tiempo el disponer de sus poderes y el usar de ellos. Sólo el estatuto fenomenológico de la Vida absoluta explica la ilusión trascendental del ego. El ego ignora esta Vida, aún cuando ejerce el poder que ella le da y él se atribuye, únicamente porque, invisible por naturaleza, radicalmente inmanente y no exponiéndose nunca en el «afuera» del mundo, esta Vida permanece por entero en sí misma. Pero el ego está engañado por su propia ilusión, en primer lugar respecto a sí mismo y al conjunto de sus actividades. De donde resulta la siguiente situación: cuanto más ejerce el ego su poder, cuanto más profunda es en él la experiencia, en la concreción de su esfuerzo, de la efectuación de ese poder, más se atribuye ese poder a sí mismo, más olvida a la Vida que se lo da. Superponiéndose a la ilusión trascendental según la cual el ego se vive en el ejercicio de su poder como la causa de éste, la disimulación de la Vida lleva a su colmo el olvido de este ego de su posibilidad más esencial: su generación en la Ipseidad original consustancial a la Vida –el olvido de su condición de Hijo–.

Pero otra consecuencia se anuda inmediatamente a aquélla. La disimulación de la Vida invisible en el ego, incluso cuando ella lo une a sí mismo, abre el gran espacio del mundo y lo deja libre delante de él y para él. Cuanto más oculta permanece la Vi-

da en el ego, más abierto, más disponible permanece el mundo. El ego se lanza, o mejor, se proyecta hacia todo lo que se muestra en ese mundo, hacia todas las cosas, sean del orden que sean, que han devenido súbitamente el único objeto de su preocupación. Olvidadizo de su yo (*moi*), el ego se preocupa del mundo. Se crea con ello una situación extraordinaria en la que, una vez perdida de vista su condición de Hijo, el ego ya no se interesa más que por aquello que tiene delante de él. Lo que tiene valor ante sus ojos y es digno de esfuerzo y perseverancia, es todo aquello que se muestra, el imperio entero de lo visible. Nada desea sino aquello a lo que sólo se accede en el «afuera» del mundo, y el deseo de apoderarse de lo que codicia debe seguir ese único camino, el que conduce fuera de sí –a los «bienes de este mundo»–.

A decir verdad, incluso cuando concentra sobre ellos su interés haciendo de ellos el objeto constante de su codicia, los bienes de este mundo no son considerados en y por sí mismos por el ego, sino únicamente en relación con él. Despiertan su interés por su relación con el ego, devienen para él bienes y valores. En el mundo no hay valor. En consecuencia, no es de las cosas de este mundo sino de sí mismo de lo que a fin de cuentas se preocupa el ego. Lo que quiere no es la riqueza considerada por sí misma, sino llegar a ser rico; no el poder, sino devenir él mismo poderoso. No es la consideración o el prestigio, sino ser él mismo considerado y revestido de ese prestigio. Más aún, es en calidad de ego como el ego se preocupa de todo eso, es decir, de sí mismo en cada caso. En calidad de ego quiere decir: en calidad de ese Yo Puedo fundamental que posee como tal la capacidad de propulsarse hacia todos sus bienes, de adquirirlos y, en último lugar, de identificarse con ellos y gozar de ellos.

Si es cierto que en la ocupación cotidiana en la que el hombre se preocupa de esto o de aquello sin cesar, no dejando una preocupación sino para tomar otra y así hasta el infinito, es el ego mismo quien detenta el poder de emprender todas esas actividades, a la vez que define su único fin, estamos entonces en presencia de un círculo o de un sistema. A un sistema semejante, en el que el ego constituye el alfa y la omega, podemos darle el nombre de egoísmo. Y, porque extrae su posibilidad de la del ego mismo, el nombre de egoísmo trascendental. ¿Pero cómo decir entonces que el ego no cesa de olvidarse de sí mismo y de su propia condición a propósito de un sistema tal en el que el ego, preocu-

pándose de los bienes de este mundo, en realidad no cesa de preocuparse de sí mismo; cómo decirlo cuando vive de esta suerte, refiriéndolo todo a sí y, con ello, no pensando más que en él?

Lo que sucede es que esa relación consigo sobre el fondo de la cual el ego lo refiere todo a sí mismo, el mundo y sus bienes, reviste precisamente la forma de la preocupación. Relacionarse consigo preocupándose de sí es lanzarse delante de sí hacia sí, proyectarse hacia sí, abrir hacia sí un camino que es el del «fuera de sí», que es el «afuera» del mundo. Es proyectarse hacia un sí exterior, un sí por venir e irreal. El sí exterior no es irreal en primer lugar por estar todavía por venir, bajo el modo del todavía no, sino porque se exhibe en la verdad del mundo, ahí donde no hay ni Vida ni Ipseidad, en consecuencia, ningún Sí posible.

De este modo, se oponen radicalmente dos maneras de relacionarse consigo para el ego, dos modos heterogéneos de esta relación. *La relación consigo del ego en la preocupación de sí*, relación en la que, lanzándose fuera de sí, el ego no alcanza delante de sí más que un fantasma, alguna posibilidad –llegar a ser rico, poderoso, prestigioso– que él se da como tarea «a realizar», pero que precisamente nunca será real, por mucho tiempo que se relacione con ello en la Preocupación. Por otro lado, *la relación consigo del ego en la vida*, relación generada en la Ipseidad original de la Vida y que no es posible más que en ella. La relación consigo del ego en el estar-preocupado-de-sí no sólo se opone radicalmente a la relación consigo del ego en la Ipseidad de la Vida: entre ellas se instaura una relación de exclusión recíproca. La relación consigo del ego en la Ipseidad de la Vida determina el Sí real, el Sí absolutamente inmanente, cogido en el abrazo patético de la Vida y constituido por ella, que nunca se distancia de ella ni se descubre ante mirada alguna. Por el contrario, la relación consigo del ego preocupado de sí en el mundo no libera más que un Sí fantasmagórico e irreal. Éste ocupa la escena sin cesar, está en todos los proyectos, todos los proyectos conducen a él. Se ocupe de sus asuntos o de los de los otros, de las cosas o directamente de sí mismo, en realidad no deja de preocuparse de sí. Pero dado que el verdadero Sí que hace finalmente posible este ego, el que lo da a sí mismo en la Ipseidad de la Vida, no aparece nunca en el primer plano de la escena y se mantiene más acá del espectáculo, el ego no se preocupa de él. No por efecto de una simple distracción, de una futilidad cualquiera. Una razón más

profunda determina para el ego la imposibilidad de preocuparse de su verdadero Sí. Esta razón reside en la misma estructura de la Preocupación, que se proyecta en ese «afuera» en el que ningún Sí real se mantiene nunca. El Sí generado en la Vida está ausente por principio del sistema trascendental del egoísmo en el que, en su ajetreo, el ego no cesa de relacionarse consigo en el mundo. De este modo, surge la relación de exclusión recíproca sobre la que se fundará la ética cristiana. Cuanto más preocupado de sí está el ego, más se le escapa su verdadera esencia. Cuanto más piensa en sí mismo, más olvida su condición de Hijo.

Esta es la situación crucial de la que resulta la apasionada polémica que el cristianismo dirige contra la Preocupación. Lo que Cristo condena, ciertamente, no es que los hombres tengan que preocuparse de los bienes necesarios para su existencia. ¿Acaso no habla del «pan de cada día» la brevísima plegaria a Dios en la que él mismo formuló los ruegos (ruego que suena hoy mucho menos arcaico de lo que afirmaban algunos no hace mucho tiempo)? Además, ¿cómo celebrar la vida sin colocar en lo más alto sus necesidades, hasta las más elementales? La crítica de la Preocupación, en realidad, sólo puede comprenderse en relación con aquellos presupuestos fundamentales del cristianismo que tienen que ver con la Verdad. Rechazar la definición del hombre por la Preocupación significa descartar la reducción de la fenomenalidad a la del mundo y, por vía de consecuencia, la definición del hombre como ser-en-el-mundo. De la tesis según la cual el hombre, en calidad de Hijo, tiene su esencia en la Vida, se desprende directamente el hecho de no ser Preocupación y no tener que comportarse como tal. Pues en la vida no hay ningún mundo, ningún lugar para una preocupación que siempre se proyecta en un «afuera», que no se preocupa nunca sino de lo que es otro, que no se preocupa nunca sino de alguna otra cosa. «La rosa [que designa metafóricamente la vida] no se preocupa de sí misma»[2], dice un famoso versículo de Angelus Silesius. No se preocupa de sí misma porque nunca se relaciona consigo en el diferimiento de un mundo, en el «afuera» de un ver. «La rosa no se preocupa de sí misma ni desea ser vista», prosigue el texto. La vida, que vive en conformi-

2. A. Silesius, *El peregrino querubínico. Descripción sensible de las cuatro cosas últimas*, Libro I, dístico nº 289.

dad con la esencia de la Vida en ella, ha diferido desde el principio tanto la posibilidad misma de la Preocupación como la de todo aquello de lo que ésta se preocupa.

La correlación entre la puesta entre paréntesis de la Preocupación y la definición del hombre como Hijo se expresa en la oposición entre dos hombres establecida por el cristianismo. Por un lado, *el hombre del mundo*, que sólo se preocupa del mundo y que sin embargo no puede hacerlo sino sobre el fondo de su esencia previamente concebida como ser-en-el-mundo. Por otro lado, *el hombre que no es del mundo* porque, Hijo de la Vida, se halla originariamente determinado en sí mismo por el acosmismo de ésta. La oposición entre estos dos hombres no depende de una diferencia de comportamiento, sino de las estructuras fenomenológicas a las que se refieren. No son los hechos y las hazañas de algunos lo que les lleva a odiar a los que se conducen de otro modo. Es su misma naturaleza –la pertenencia al mundo en la Preocupación– lo que les hace dirigirse contra los Hijos de la Vida, quienes piden a la Vida y sólo a ella tanto el principio de sus actos como aquello que sienten y experimentan. «...Y el mundo les ha odiado porque no son del mundo, igual que yo no soy del mundo» (Juan 17, 14).

La oposición entre la pertenencia al mundo y la pertenencia a la Vida es tan esencial que la palabra –precisamente porque, como veremos, tiene siempre un soporte fenomenológico– también está determinada por ella. «Ellos son del mundo: es el mundo también el que inspira su discurso y el mundo los escucha. Nosotros somos de Dios: el que conoce a Dios nos escucha; el que no es de Dios no nos escucha» (1 Juan 4, 5-6). Hasta Pablo reproduce en este punto la oposición esencial: «Atended al sentido de las cosas de lo alto, no al de las de la tierra», conservando en ella su motivación fenomenológica, a saber, que la vida, aunque sea la de un hombre, sólo adviene en la Vida, mientras que en el «fuera de sí» del mundo al que se lanza la Preocupación, aquél sólo encuentra la muerte. «Pues estáis muertos, y vuestra vida está oculta en Dios» (Colosenses, respectivamente 3, 2; 3, 3). Y acontece entonces la grandiosa declaración a los Gálatas, que asocia de manera explícita la condenación de la Preocupación a la fenomenalización del mundo y a sus modos temporales concretos: «¡Observáis los días, los meses, las estaciones, los años! Me dais miedo: temo haber sufrido en vano por vosotros» (4, 10-11).

Dado que la Preocupación es del mundo, se encuentra despojada desde el principio de la capacidad de dar aquello de lo que se preocupa. Lo que da lo suprime más bien en el mismo movimiento por el que se preocupa de ello. No lo da sino destruyéndolo, bajo la forma de lo que todavía no es o de lo que ya no es y que, de este modo, no será nunca. Sólo lo da bajo la forma de algo irreal, cualquiera que sea la forma que ello tome: recuerdo, espera, imagen, simple concepto. Esta irrealización de todo aquello de lo que se preocupa la Preocupación no depende de la Preocupación en calidad de modo particular de la vida, sino del género de fenomenalidad a la que ha confiado de primeras todo aquello de lo que se preocupa. A esta fenomenalidad, que es la del mundo, compete según hemos visto la irrealización *a priori* de todo aquello que permite ver, no permitiéndolo ver más que en el acto en virtud del cual, poniéndolo fuera de sí, lo vacía de su realidad.

El cristianismo ha tenido la intuición profunda de esta desrealización principial que opera la Preocupación. A esta Preocupación que desrealiza la llama codicia. «Codiciáis y no poseéis» (Santiago 4, 2). La razón del fracaso no está en lo que se pide sino en el modo de la petición, en el modo de manifestación de aquello de lo que se preocupa la Preocupación, puesto que este modo de manifestación desrealiza todo aquello que hace manifiesto. «...Vosotros no poseéis... pedís y no recibís porque pedís mal» (*ibid.*). La crítica de la codicia es constante en el Nuevo Testamento: «No os dejéis llevar por las codicias» (1 Pedro 1, 14; cf. 4, 2). A través de toda esta crítica, no deja de traslucirse su significación, que es preciso referir como la disolución ontológica del objeto de la Preocupación en el medio en que ésta se abre. Por lo que reviste principalmente la forma de una crítica del futuro: «... 'Hoy o mañana iremos a esa ciudad y pasaremos allí un año, comerciaremos y haremos dinero', ¡vosotros que no sabéis lo que será mañana!» (Santiago 4, 13-14). Para desembocar en la afirmación de la auto-suficiencia de la Vida en su independencia de todo aquello que procede del mundo: «Vigilad para guardaros de toda avaricia pues, incluso en la abundancia, la vida de un hombre no depende de sus bienes» (Lucas 12, 15). De ahí la oposición entre los dos tesoros, según aquel que se atesora en el mundo en lugar de edificarlo en la vida. La oposición Vida/Preocupación está formulada en su desnudez: «¿Quién de vosotros podría por otra parte, a fuerza de cuidados, aumentar en

un codo la longitud de su vida?» (Lucas 12, 25). Llega al paroxismo en la misma palabra de Cristo, que no ora por el mundo (Juan 17, 9), que rechaza la realeza del mundo (Juan 6, 15), que exhorta al hombre a elegir: «El que no está conmigo está contra mí, el que no recoge conmigo, desparrama» (Lucas 11, 23). Entonces, es el estatuto fenomenológico de la Preocupación lo que deviene presa de una extraña dialéctica. En cuanto un modo de vida, la Preocupación procede del modo de fenomenalidad propia de ésta, experimentándose a sí mismo como lo que es, como el sufrimiento de un deseo vacío. Sin embargo, puesto que lanzado fuera de sí hacia aquello de lo que se preocupa, es el afuera de aquello de lo que se preocupa lo que le fascina, la fenomenalidad del mundo invade su mirada y, según la inversión de conceptos de la fenomenología –inversión a cuyo término es la Vida la que es Luz y el mundo tinieblas–, hay que decir: «¡Y si la luz que hay en ti se convierte en tiniebla, ¡qué grande será la oscuridad!» (Mateo 6, 22-23).

En la Preocupación, el olvido del hombre de su condición de Hijo reviste su forma extrema. A este respecto, el olvido procede directamente del sistema del egoísmo, que procede de la ilusión trascendental del ego. Por efecto de dicha ilusión, en el interior de ese sistema, en la Preocupación, el ego que se apoya en sí mismo y es consciente de actuar a partir de sí mismo se lanza a los fines que son sus propias posibilidades futuras, se lanza fuera de sí hacia sí, de tal manera que nunca se alcanza a sí mismo, nunca alcanza ese fin que es él mismo para sí mismo, bajo la forma de diversas posibilidades. Y ello porque fuera de sí, en el afuera del mundo, no hay ningún Sí. Ilusión trascendental del ego, sistema del egoísmo, Preocupación: estas tres formas superpuestas y conjuntas del olvido de sí tienen sin embargo una presuposición común: que el Sí se deja olvidar incluso cuando, en la Preocupación, el ego no se preocupa más que de sí, o cuando, en el egoísmo, no piensa más que en sí. Esta pre-suposición ha sido evocada a propósito de la ilusión trascendental del ego y precisamente como su condición: es el estatuto fenomenológico de la Vida, su disimulación original y esencial, lo que la arroja en un olvido aparentemente insuperable. Ahora, lo que ha de hacerse objeto de una elucidación radical es el olvido de la Vida.

En primer lugar, entendemos el olvido como un modo del pensamiento. Olvidamos aquello en lo que no pensamos o en lo

que ya no pensamos. Pensar en algo es relacionarse intencionalmente con ello, dirigir sobre ello la mirada, de tal modo que aquello en lo que pensamos surge entonces ante esta mirada, en ese «afuera» que es la verdad del mundo. Tanto tiempo como dirigimos la mirada sobre algo, pensamos precisamente en ello, no lo olvidamos. Por el contrario, tan pronto como la mención de nuestro pensamiento se desvía de ello lo olvidamos. De modo, sin embargo, que de aquello de lo que nos olvidamos siempre podemos acordarnos. De todo lo que se nos muestra en la verdad del mundo, nos acordamos y nos olvidamos alternativamente.

El caso de la Vida no es tal. En la Vida no hay ningún «afuera», ningún espacio de luz en el que una mirada del pensamiento pueda deslizarse, percibir ante ella cosa alguna. Dado que la Vida no está separada de sí, dado que nunca se sitúa a distancia de sí, es incapaz de pensar en sí y, por ejemplo, recordarse. La Vida es olvido, olvido de sí en un sentido radical. El olvido en el que la Vida se mantiene cara a cara consigo misma no tiene nada que ver con el olvido del pensamiento respecto a aquello que se muestra en la verdad del mundo, que según hemos visto siempre es susceptible de transformarse en el recuerdo correspondiente. Mientras que el olvido de la Vida es definitivo, insuperable. La Vida carece de memoria. No por efecto de una distracción o de alguna desgraciada disposición: la Vida carece de memoria porque ninguna intencionalidad, ninguna mención de ningún *objectum*, cualquiera que éste sea, es capaz de ubicarse en ella, de interponerse entre ella y ella misma. En cuanto escapa a toda memoria concebible, la Vida es Inmemorial. El hombre olvida su condición de Hijo porque la Vida escapa a toda memoria posible –puesto que esa condición es la de un viviente cuya esencia es la Vida–.

El análisis de la condición de Hijo ha hecho aparecer en ella tres relaciones: la relación del ego consigo, su relación con la Vida, la relación de la Vida consigo misma. Y ello porque el ego sólo se relaciona consigo en cuanto que se relaciona con la Vida, y sólo se relaciona con la Vida en cuanto que la Vida se relaciona consigo misma. En efecto, el ego se relaciona él mismo consigo en la relación consigo de la Vida, y en ella solamente. Esta relación, en los tres casos, extrae su esencia de la Vida: de lo Inmemorial. De ahí que quien marca con su huella imborrable la relación consigo de la Vida, marca igualmente la relación del ego con la Vida, su generación, y la relación del ego consigo mismo, el «sí» del hombre.

Comencemos por éste. Si el ego se relaciona consigo mismo en la relación consigo de la Vida, ¿no es extraordinario constatar como una prueba decisiva de la implicación y la naturaleza de estas diferentes relaciones, que *la disimulación de la relación consigo de la Vida es exactamente la de la relación consigo del ego, la disimulación del ego mismo?* El ego es invisible en su relación consigo, en su Ipseidad misma –igual que la Vida que genera esta Ipseidad y, así, este ego–. Y así como es insuperable el olvido en que se mantiene la Vida cara a cara consigo misma –la vida incapaz de colocarse ante su propia mirada, incapaz de pensar en sí, de acordarse de sí–, igual sucede con el olvido que hiere la relación del ego consigo, con el «Sí» de este ego.

Una vez más, se invierten las representaciones tradicionales del «yo», del «yo (*moi*)» y del «sí». Si es verdad que pensar en sí y acordarse de sí ocupa en la mayoría de las personas la mayor parte de su tiempo, lo que parecerá paradójico es que el ego sea incapaz de pensar en sí y, especialmente, de acordarse de sí. ¿Pero qué ego se presenta a su pensamiento, de qué se acuerda? De ese individuo empírico nacido en tal sitio, en tal momento y que se inclina sobre su espejo para contar sus arrugas, acordándose de cuando su rostro era terso. Semejante individuo sólo existe si es percibido como un yo (*moi*), sólo es percibido como un yo (*moi*) bajo la condición de una Ipseidad que no se muestra nunca en el mundo, que no adviene sino en la vida invisible y como la efectuación fenomenológica de ésta.

En efecto, lo que desarticula las concepciones clásicas que fundan en la memoria la posibilidad del yo (*moi*), es el hecho de que esta vez, en la relación consigo constitutiva de la Ipseidad que habita secretamente todo hombre y toda mujer visibles, no hay ni pensamiento ni memoria. Ciertamente, nos representamos la vida del yo (*moi*) como una sucesión de «vivencias» que no cesan de pasar. La posibilidad del yo (*moi*) aparece entonces como la del mantenimiento de su identidad a través del continuo cambio de sus estados. A la memoria precisamente le está confiada la tarea de reunificar esos estados descoyuntados, aprehendiéndolos para ello como los de uno y el mismo yo (*moi*), cuya unidad y cuya posibilidad se encuentran de este modo salvaguardadas. Desgraciadamente, toda tentativa de fundar la posibilidad del yo (*moi*) en la memoria se vuelve inmediatamente contra sí misma. Pues si se trata de nuestro yo (*moi*) *viviente* y, con ello, de la po-

sibilidad de la vida en él, toda intrusión de una memoria que difiere esta vida de sí misma para darla a ver en la distancia del pasado ha destruido de antemano la esencia de esta vida, su autoafección: el hecho de que, comprimida contra sí, se experimente ella misma en su inmediación patética sin separarse de sí y sin poder hacerlo. Lejos de reunir la vida en su «unidad consigo», que no es otra cosa que su Ipseidad, la memoria despliega el diferimiento en el que ninguna vida es posible, sino sólo aquello que ya no es. Una vida dada por la memoria sería una vida en el pasado. Pero una vida en el pasado es un sinsentido fenomenológico, algo que excluye el hecho mismo del «vivir».

El olvido en el que el Sí se mantiene cara a cara consigo mismo nos permite comprender mejor su verdadera naturaleza. A saber, que el Sí sólo es posible sumergido patéticamente en sí mismo, sin ponerse nunca ante sí, sin proponerse bajo ninguna forma visible (sensible o inteligible). Semejante Sí, ajeno a toda aparición de sí mismo en el mundo, es lo que nosotros llamamos un Sí radicalmente inmanente. Sí que no es constituido ni mentado por el pensamiento, sin imagen de sí, sin nada que pueda tomar para él el aspecto de su realidad. Sí sin rostro y que nunca dejará de encararse. Sí en la ausencia de todo Sí perceptible. De tal manera que esta ausencia de todo Sí perceptible o pensado en el Sí es constitutiva tanto de su Ipseidad verdadera como de todo lo que ha de ser posible a partir de ella. Ya que es únicamente porque ninguna Imagen de sí mismo se interpone entre él y él mismo a modo de pantalla, por lo que el Sí es arrojado en sí mismo sin protección y con tal violencia que nada le defenderá de ésta ni tampoco de sí mismo. El Sí es posible como ese Sí al que ninguna memoria le devolverá su imagen, al que nada le separará ni le librará de sí mismo, de manera que es el Sí que es para siempre, exclusivamente porque esa violencia le es infligida por ser un viviente en el olvido de sí de la Vida y, así, en el olvido de sí mismo.

El olvido de sí de la Vida con su corolario: el olvido de sí del Sí generado en la auto-generación de ésta, lo que en consecuencia explica finalmente el olvido del hombre de su condición de Hijo. De este modo, *el olvido del hombre de su condición de Hijo no es un argumento contra ésta, sino su consecuencia y por ello su prueba.* Pero el olvido del hombre de su condición de Hijo no sólo aporta la prueba de ésta: explica incluso el hecho no menos ex-

traordinario de que, a pesar del constante ejercicio que el ego lleva a cabo de su poder, ejercicio que le hace decir «Yo Puedo», «Yo», no disminuye la constancia del olvido de su condición de ego, al igual que ha olvidado su condición de Hijo. Se descubre aquí una secuencia teórica más que esencial. Al hombre se le escapa su condición de ego, precisamente porque ha olvidado su condición de Hijo. Y en efecto, dado que se oculta la Ipseidad en la que todo ego es generado, entonces lo que resulta abolido es la condición de ese yo (*moi*) o de ese ego: el ego ya no es posible. No siendo ya posible, el ego no es ya más que un fantasma, una ilusión. De esta disolución resulta uno de los rasgos más característicos del pensamiento moderno: un cuestionamiento extremadamente grave del hombre mismo, su devaluación, su reducción a lo que subsiste de él cuando ya no se sabe nada acerca de lo que le permite ser un hombre, a saber, un ego y un yo (*moi*). Habría que seguir paso a paso las modalidades de ese asesinato del hombre a través de las múltiples «críticas del sujeto» practicadas desde Kant hasta Heidegger y, en un plano más superficial, por el marxismo, el estructuralismo, el freudianismo y las diversas ciencias humanas, sin hablar del cientificismo propio de nuestra época, pero ésa no es nuestra propuesta. Ésta consistía todo lo más en captar el principio de ese desastre, no en contar su historia.

Más profundo incluso que el de la relación del ego consigo mismo es el olvido que habita en su relación con la Vida. En efecto, el ego puede olvidar perfectamente al verdadero Sí que lo instala en sí mismo –fuera del mundo, independientemente de todo pensamiento, de todo recuerdo, de toda preocupación–. En la noche de esta ausencia de pensamiento, el ego no es donado a sí mismo en menor medida, experimentándose patéticamente en el Yo Puedo que constantemente se ejerce. De este modo, permanece sumergido en sí mismo sin saberlo, incluso cuando sólo se preocupa del mundo. Otra es, al parecer, la relación que lo une, ya no consigo mismo, sino con la Vida. Si el ego no adviene a sí mismo más que en la venida a sí de la Vida absoluta y en el proceso de su auto-generación eterna, ¿no se ha llevado a cabo desde siempre ese proceso?; y si cualquier ego puede él mismo venir a sí en ella, ¿no ha venido a sí la Vida en su Ipseidad antes del mundo? ¿No precede la Vida absoluta a todo viviente como su presupuesto insuperable, como un ya sobre el que no podrá volver nunca, como un pasado que no podrá alcanzar, un pasado ab-

soluto? A esa precedencia sobre todo viviente de la Vida y, del mismo modo, a la precedencia del Primer Sí sobre todo Sí particular, le corresponde el olvido más radical. El olvido ya no se dirige aquí sobre aquello que es sin saberlo, sino sobre lo que ha advenido antes de que sea; al sistema del gozo autárquico constituido por la interioridad recíproca del Padre y del Hijo, donde todavía no hay ningún yo (*moi*) ni ningún ego semejante al nuestro. Lo Inmemorial, lo Archi-Antiguo que se hurta a todo pensamiento –lo ya siempre olvidado, lo que se mantiene en un Archi-Olvido– es el ya absoluto del gozo autárquico de la Vida.

Y, sin embargo, el cristianismo afirma la posibilidad que tiene el hombre de superar ese Olvido radical, de unirse a la Vida absoluta de Dios, esa Vida que ha precedido al mundo y su tiempo, la Vida eterna. Tal posibilidad no tiene otro significado para él que el de la salvación. Alcanzar esta Vida absoluta que no tiene ni comienzo ni fin sería unirse a ella, identificarse con ella, vivir de nuevo de esta Vida que no nace ni muere; vivir como ella, de la manera que ella vive y no morir.

Para aquel que la ha olvidado, alcanzar la Vida absoluta de Dios, si es verdad que en su nacimiento trascendental sólo ha venido a sí en la propia venida a sí de la Vida absoluta, ¿no sería también reencontrar una condición que ha sido la suya, nacer una segunda vez? ¿Pero puede el hombre nacer una segunda vez? Es la angustiosa cuestión de Nicodemo durante su charla nocturna con Cristo: «¿Cómo puede nacer un hombre cuando es viejo? ¿Acaso puede entrar una segunda vez en el seno de su madre y nacer?» (Juan 3, 4).

9
El segundo nacimiento

El objetivo explícito del cristianismo es asegurar la salvación del hombre. Según sus intuiciones decisivas, la salvación del ego consiste en encontrar en su propia vida la Vida absoluta que no cesa de engendrarle. Este proyecto general tiene dos fases. En primer lugar, el ego/hombre perdido en el mundo, que sólo se preocupa por las cosas y sólo piensa en él mismo a propósito de las cosas –«Marta, Marta, andas inquieta y preocupada por muchas cosas...» (Lucas 10, 41)– debe apercibirse, por el contrario, de su condición verdadera, la de un viviente que, sin embargo, nunca obtiene de sí mismo su condición de viviente. El hombre verdadero, como se ha mostrado suficientemente, no es el individuo empírico percibido en el mundo, es el yo trascendental que se experimenta constantemente como viviente, como ego que conduce su vida sin ser jamás la fuente de esa vida. De ahí que la experimente precisamente en esa pasividad radical propia de toda vida que no es causa de sí. Vivir como un yo trascendental viviente, dado a sí en una vida que no se da ella misma a sí, que está dada a sí en la donación a sí de la Vida absoluta, que es la de Dios, tal es la definición cristiana del hombre, su condición de Hijo. *Esta condición del hombre como Hijo es precisamente lo que permite su salvación.* Que el hombre experimente en él esta Vida absoluta que no tiene ni principio ni fin, que coincida con ella y que, él también, no conozca la muerte.

¿Cómo puede un hombre unirse en su vida a la Vida absoluta de Dios y, así, vivir en lo sucesivo esta Vida que no muere? La manera en que el cristianismo trata de responder a esta pregunta crucial pone de manifiesto su extraordinaria lógica, el poder y la

coherencia de las intuiciones sobre las cuales se establece. *Volver a encontrar en su propia vida la Vida absoluta sólo es posible precisamente en la vida misma y en la Verdad que le pertenece.* Sin embargo, es imposible descubrir, encontrar o reencontrar la Vida absoluta en la verdad del mundo por medio del conocimiento. El primer pre-supuesto de la travesía del cristianismo en pos de una salvación para el hombre es poner entre paréntesis todo lo que el hombre demanda habitualmente; si no su salvación en sentido propiamente religioso, al menos el progreso, el éxito, la obtención de lo que desea, y especialmente la felicidad. Si lo que conduce a la beatitud en el pensamiento filosófico tradicional es la sabiduría, la sabiduría que se construye sobre el saber, el conocimiento, la mesura del pensamiento, la rectitud de juicio, etc., entonces conviene reconocer que esta beatitud no tiene nada que ver con las bienaventuranzas del sermón de la montaña. Sin embargo, esta puesta entre paréntesis del conocimiento –de cualquier forma de conocimiento, filosófico o científico, inteligible o sensible– en el proceso de la salvación cristiana no es gratuita, está motivada por la naturaleza misma de la salvación que se espera. Si de lo que se trata es de vencer al Olvido que hace de la Vida absoluta lo Inmemorial, el Olvido en el que se mantiene el pensamiento a su respecto, no es a éste precisamente al que conviene pedírselo. La salvación que consiste en encontrar esta Vida absoluta escapa al orden del conocimiento, del saber y de la ciencia. No depende de la conciencia en el sentido en que la entiende el pensamiento clásico o moderno, como «conciencia de algo». No es una toma de conciencia lo que puede liberar al hombre. No es un progreso de la conciencia a través de diferentes géneros de conocimiento lo que puede asegurar su salvación.

Hay que ponderar lo que se encuentra descalificado en relación con la posibilidad del hombre de unirse a Dios: nada menos que lo que define la *humanitas* del hombre a ojos del pensamiento occidental –precisamente el pensamiento, el conocimiento, la ciencia, la Razón–. Lo que hace absurdo el proyecto mismo de reclamar una prueba de la existencia de Dios es que el acceso a Dios no puede llevarse a cabo en y por el pensamiento, y en el pensamiento racional menos que en ningún otro. Se descubre aquí una de las grandes debilidades de la filosofía religiosa tradicional, la ruinosa confusión que suscita entre la posibilidad interna concreta de un acceso efectivo a Dios por un lado y, por otro,

el establecimiento previo de su existencia en una marcha racional. La confusión entre la relación patética del viviente con la Vida absoluta, relación que se lleva a cabo en la vida, y una relación con Dios reducida a una prueba de su existencia, opera un desplazamiento decisivo de la cuestión de Dios. Ésta se encuentra enclavada y formulada en un terreno en el que ya ha perdido cualquier sentido posible –al menos si se trata, con tal cuestión, de la posibilidad que tiene el hombre de volver a encontrar a Dios, de unirse a él y salvarse–.

San Anselmo fue quien primero llevó a cabo lo que conviene llamar una desnaturalización de la cuestión de Dios, la transformación de una fusión afectiva con la vida divina en una marcha racional mediata. Con la sustitución de la primera por la segunda el proyecto cristiano de la salvación del individuo cede el lugar a una especulación sobre las «pruebas de la existencia de Dios» que llega hasta Kant, quien le puso término –sin poder proponer al hombre ningún nuevo camino hacia el fundamento de su ser, es decir, hacia su esencia verdadera–.

Sin embargo, es la posibilidad de nuestro acceso a Dios lo que preocupa a san Anselmo: «...¿Dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte?»[1]. Es tiempo de una aclaración; la condición de ese acceso es percibida y puesta sin equívoco: yo estoy donde está Dios mismo, o Dios está donde estoy yo mismo: «Si tú no estás aquí..., ¿dónde te buscaré?». Y en efecto, si Dios no habita esta Morada que es también la mía, jamás podría alcanzarlo, a menos que me transformase en algo completamente distinto, extraordinario y ajeno a lo que soy. Concedida por tanto la condición indispensable para el acceso, a saber, la presencia de Dios, se constata súbitamente de modo desconcertante que, cumplida la condición, sin embargo el acceso no tiene lugar. «Si estás presente... ¿por qué no te veo?». En lugar de tratar de elucidar esa paradoja crucial situada en el núcleo del cristianismo, a saber, que la esencia de Dios es tal *que puede estar presente sin que se la vea*, san Anselmo se limita a aludir brevemente a las Escrituras: «Sin duda tú habitas una luz inaccesible». Ésta es, pues, la condición de acceso a Dios que se arruina súbitamente, justo porque la luz en la que habita, es decir, el acceso a Dios, es inaccesible. De donde se siguen lógicamente las lamentaciones que llenan el

1. San Anselmo de Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, *Proslogion*, 7.

largo capítulo I del *Proslogion* y que se elevan desde el exilio en el que mora el hombre cuando está separado de Dios. Separación tan radical que ya ni siquiera comprendemos cómo podría el hombre al menos buscar a Dios –«Enséñame a buscarte»–, ni siquiera, a decir verdad, la posibilidad de esta plegaria.

Aparece entonces, al principio del capítulo II, la fe que estimula la inteligencia para que ésta se abra a Dios: «Otórgame comprender que eres, *como lo creemos*, y que eres *tal y como lo creemos*» (subrayado nuestro). Sólo la fe que suscita y estimula la inteligencia *deja inmediatamente lugar a ésta última*. La continuación del texto dice: «Ahora bien, creemos que eres algo mayor de lo cual nada es concebible» (*Ibid.*, respectivamente 7. 11. 13). «Creemos que» quiere decir aquí: pensamos que, juzgamos que, concebimos que Dios es un ser tal que no se puede concebir algo mayor que él. A esto se reduce ahora nuestro acceso a Dios. Ya no se trata de una revelación de Dios, de una revelación que revela a Dios y producida por Dios mismo, revelación hecha a seres que pueden recibirla, es decir, a fin de cuentas consustanciales a esta auto-revelación de Dios, que se revela a ellos mismos en la auto-revelación de Dios –en suma, de una revelación de la Vida hecha a vivientes y por ella–. Ya no es cuestión de la Fe comprendida en su especificidad, como Fe y certidumbre de la vida en sí misma, como hemos indicado. El acceso a Dios es reducido a una concepción de la inteligencia (de nuestra inteligencia), en que consiste lo que en lo sucesivo llamaremos la prueba de san Anselmo. Esta prueba se desarrolla en dos tiempos. Se establece en primer lugar que el contenido de esta concepción es incontestable si se reduce a puro contenido representativo. Es incontestable que puedo representarme un ser mayor que el cual nada es concebible. Se establece enseguida que semejante ser existe necesariamente (si no, se podría concebir uno más grande que, éste sí, existiría). En términos filosóficos: tal ser no sólo existe como contenido de la inteligencia (*in intellectu*), sino realmente (*in re*).

Conviene, en primer lugar, percibir la grave contradicción implicada en la reducción del acceso a Dios a una prueba de su existencia ideada por la inteligencia. Probar en general, probar algo, es someter ese algo a un conjunto de condiciones que debe satisfacer, condiciones que, todas juntas, constituyen la prueba misma. De entrada, la prueba parece más alta de lo que puede ser probado, se erige a la manera de un tribunal, ante el cual

está obligado a presentarse todo aquel que pretende hacer valer su derecho, manteniéndose como se debe, conforme a lo que se espera de él, a fin de recibir, gracias a esta conformidad, el *satisfecit* que le procurará la existencia. En el caso de la existencia de Dios, esta citación ante un poder de validación mayor que él no sólo es extraña, sino que entra inmediatamente en contradicción con la definición anselmiana de Dios en virtud de la cual no existe nada mayor.

Pero es en el plano fenomenológico donde estalla el absurdo de cualquier prueba de la existencia de Dios –y es imposible definir una «prueba» excepto de modo fenomenológico–. Probar, en efecto, es hacer ver, de modo que no se pueda dudar razonablemente de lo que es visto en ese ver, por poco que se atenga a lo que es realmente visto y tal como es visto. Lo que es visto de este modo, en una visión extremadamente neta y, por tanto, indubitable, será, por ejemplo, que 2+3=5, o incluso que «si pienso, es necesario que exista». Toda verdad racional reposa sobre un dato evidente de este tipo, sobre lo que se da a ver en sí mismo y tal como es. Por ser visto de esta manera, en efecto, cualquier contenido de pensamiento debe ser reconocido y afirmado por todo espíritu –se hace «racional»–. Si Dios pudiese mostrarse de esta forma sería una verdad racional y todo hombre razonable debería afirmar su existencia. Habría lugar para una teología racional y, poco a poco, para un desarrollo progresivo tanto de esta teología como de cualquier otro saber racional.

¿Qué sentido tiene en todo caso pedir una prueba de la existencia de Dios? Cuando ponemos en juego esa exigencia racional de todo conocimiento, a saber, la evidencia, a propósito de Dios, cometemos cierto número de confusiones ruinosas, algunas de las cuales ya han sido individuadas en el curso de estos análisis. En primer lugar, confundimos lo que se muestra y el modo de mostrarse. Lo que se muestra: que 2 + 3 = 5, o que «si pienso, existo». El modo en que se muestra: en una evidencia, en un ver, en ese «afuera» que es la verdad del mundo. Reclamar una prueba de la existencia de Dios supone emplazar a Dios ante el tribunal del mundo, obligarle a aparecer según ese modo de aparecer que es la luz de este mundo, el ek-stasis de la exterioridad: allí donde se muestran cosas e ideas. Se le aplica un criterio de verdad preexistente a Dios, criterio al que debe conformarse si pretende al menos la existencia o la verdad.

He aquí por tanto los dos absurdos implicados en el proyecto de someter a Dios a ese criterio de verdad. El primero es el presupuesto de que Dios es ajeno en sí a la Revelación, constreñido por tanto a pedir a una revelación exterior a su esencia la posibilidad de mostrarse en ella, en el lugar que le asigna y del modo que se prescribe: en una evidencia, como quiere la Razón, ante la mirada de la conciencia, como esta conciencia exige cuando se pretende racional. Y el segundo consiste en prescribir a Dios el modo de manifestación que implica toda evidencia, ese horizonte de visibilidad que es el «afuera» del mundo. Prescribir a Dios tal modo de aparecer, es decir, a la Vida fenomenológica absoluta que nunca se revela de este modo, nunca fuera de ella misma. Ahora bien, lo único que hay es el pensamiento racional o lo que se considera como tal, que comete con respecto a la esencia divina el gran contrasentido de quererle aplicar el criterio de la evidencia a fin de hacer de ella tema de un saber riguroso –o arrojarla a la nada si rechaza conformarse–. Las filosofías que se esfuerzan en romper el estrecho marco del racionalismo –más aún, la fenomenología misma– han sucumbido a esta doble contradicción: la primera, pretender subordinar a Dios a un modo de manifestación ajeno a su esencia propia –como si Dios no se revelase por sí mismo, como si su esencia no consistiese en una auto-revelación original y absoluta, precisamente la de la Vida–. Y la segunda consiste en la ignorancia de ese modo original de fenomenalización que es la auto-revelación de la Vida y que constituye la esencia de Dios, en someter a éste al único modo de manifestación que se conoce y que es la verdad del mundo.

Esta verdad del mundo es para Heidegger la del Ser mismo. Hay que repetir aquí la necesaria subordinación de la ontología a la fenomenología. «Verdad del Ser» quiere decir que no hay ser más que en esta Verdad. No es el Ser el que dispensa la Verdad, todo lo contrario. Sólo en éste, en el aparecer y porque aparece, es capaz cualquier cosa de ser a su vez, por cuanto que se muestra en y por ese aparecer. Sin embargo, Heidegger entiende ese aparecer primordial como el del mundo. *La absurda subordinación de Dios al Ser es la subordinación de la Verdad de la Vida a la del mundo*[2]. Más aún, es el desconocimiento de la primera en benefi-

2. Cf. la problemática decisiva de Jean-Luc Marion destinada a disociar la cuestión de Dios de la del Ser en *Dieu sans l'Être*, Paris 1982, reed. 1991.

cio de la segunda y de su reino exclusivo. Pero el desconocimiento de la Verdad de la Vida supone el de la esencia divina. Que se niegue ésta o que, llevando a su extremo la ignorancia de la verdad en que consiste, se la subordine de modo absurdo a la verdad del mundo, no tiene, a decir verdad, más que una importancia secundaria. ¿A qué viene la citación de lo «sagrado», de «dios» o de los dioses, cuando se ha perdido hasta la sospecha de lo que es la esencia divina en su fenomenalidad propia e irreductible? Se trata, pues, de proposiciones inadmisibles: «la experiencia de Dios y de su patencia, en cuanto ésta puede volver a encontrar al hombre, fulgura en la dimensión del Ser»[3]. «Lo sagrado... no viene a la claridad del parecer más que cuando previamente... el Ser se ha aclarado»[4]. Lejos de que el claro del Ser desplace al aparecer en el que se nos pueda mostrar algo como lo «sagrado», «el dios» o «los dioses» –esos dioses de fantasía colocados ahí para quedar bien, para disimular los límites y finalmente lo obtuso de todo pensamiento del mundo–, prohibe para siempre el acceso a ello.

Por tanto, es necesario volver a las intuiciones fundadoras del cristianismo. Acceso al Dios viviente –acceso a la Vida– sólo se produce en la Vida, en el proceso eterno de su auto-generación en cuanto su auto-revelación. Ya no se trata, es verdad, de ese proceso de la Vida absoluta considerado en sí mismo. Se trata de la posibilidad que tiene el hombre de unirse a él, de tener acceso a Dios. Pero aquí surge el mayor obstáculo, aquel sobre el que se ha quebrado la problemática de la salvación. Recordemos los términos de la aporía. El auto-engendramiento de la Vida en el que cada ego viviente se engendra significa para éste un Antes-absoluto: lo que se ha llevado a cabo mucho antes de él y sin él, antes de David, antes de Abraham –«antes de que el mundo fuese»–. Por tanto, ¿cómo podría ese ego alcanzar esa Vida que le precede con una anterioridad apenas pensable? ¿No estamos separados de lo que se ha producido mucho antes de nosotros en ese Antes-absoluto, en ese Inmemorial del que no tenemos ningún recuerdo? ¿Todo «Antes», para lo que viene tras él, no es necesariamente pasado, no se ha perdido? Y cuando ese Antes es la Vida, la Vida

3. Seminario de Zurich, traducción francesa en *Po&sie* 13, Paris 1980, 60-61, citado y comentado por Jean-Luc Marion en *Dieu sans l'Être*, 92, y 93 nota 15; cf. también Jean Greisch, *Heidegger et la Question de Dieu*, Paris 1980, 334.

4. *Questions* III, Gallimard, Paris 1966, 114.

ya siempre cumplida, ya siempre viviente, para que pueda nacer de ella cualquier viviente, entonces éste, éste que viene después de ese Antes de la Vida, ¿no está escindido de ella para siempre, separado de esta Vida absoluta, la única en la que podría escapar a la muerte?

Lo que el cristianismo nos obliga a pensar aquí es una concepción totalmente nueva e insólita de la temporalidad –es la esencia de la temporalidad propia de la Vida–. Sólo esta temporalidad impensada hasta este momento nos permite aprehender la relación de nuestro nacimiento con el Antes que lo ha precedido absolutamente, es decir, también la relación de nuestro nacimiento con lo que no nace. La concepción ordinaria de la temporalidad es la del mundo. Sin duda, esta concepción mundana de la temporalidad da lugar de suyo a interpretaciones diversas. El sentido común y también la ciencia comprenden el tiempo como un tipo de medio englobante en el que aparecen las cosas, de tal modo que son atrapadas por una corriente que las conduce al no ser. En la fenomenología contemporánea han surgido concepciones del tiempo mucho más elaboradas. A fin de cuentas el tiempo se identifica con el surgimiento fenomenológico del mundo y, así, con su verdad. Desde entonces la temporalización del tiempo consiste en una venida afuera, una puesta a distancia, la instauración de un diferimiento en el que se abre un horizonte de visibilidad que es precisamente el horizonte del mundo, su fenomenalidad, su luz. He aquí por qué tiempo y mundo son idénticos, por qué la verdad del mundo que consiste en el tiempo es ese aparecer/desaparecer en el que están atrapadas todas las cosas de este mundo.

En lo que atañe al problema que nos ocupa, el de la relación del viviente con el Antes-absoluto de la Vida, el pre-supuesto que acaba de ser recordado entraña las siguientes consecuencias. Todo «antes» implica un diferimiento, una puesta a distancia o, como también se puede decir, un ek-stasis. Para que en nuestra experiencia aparezca algo como un «antes» es necesario que aquel al que se muestra el «antes» se relacione retrospectivamente con él, de tal modo que su relación con este antes consista en esa mirada retrospectiva que supone esta puesta a distancia, este ek-stasis. En el «afuera» de este ek-stasis se le mostrarán, por una parte, el horizonte del antes –esa dimensión fenomenológica y ontológica del pasado como tal– y, por otra, dentro de ese hori-

zonte del «antes» o del pasado, lo que fue antes, lo que ha pasado. Lo que ha pasado ya no es, pero aquí comprendemos por qué esto es así. A causa de su naturaleza extática, el horizonte del pasado es un horizonte de irrealidad. Puesto que, situando todo en el exterior de sí, lo ha despojado de su realidad propia, lo da de este modo, vacío de sí, reducido a una representación vacía. Irreal por tanto todo lo que se muestra en semejante horizonte, y que por mostrarse así, por darse en el pasado, ya no es.

El Antes-absoluto del nacimiento escapa a esta doble condición –abrirse como un horizonte de exterioridad en el ek-stasis del pasado; no dar en semejante horizonte sino lo que ya no es–. Y ello porque, en el proceso de auto-generación de la Vida que es su venida a sí, jamás se despliega ningún horizonte de exterioridad, ningún ek-stasis. De este modo, *lo que es engendrado en ese proceso de auto-generación de la Vida nunca se relaciona con lo que lo engendra como con un antes del que estaría separado por cierta distancia, por la distancia de un ek-stasis –en este caso, por el ek-stasis del pasado–*. ¿Cómo se relaciona por tanto lo que es engendrado en la Vida –lo viviente– con el poder que lo engendra, si es verdad que éste es sin embargo para él un Antes-absoluto y no cesa de serlo? Se trata de pensar una forma de relación con el Antes que ya no sea la distancia del pasado –ninguna distancia, ningún «ek-stasis»–. *Toda forma de relación que no toma su posibilidad de la puesta a distancia de un ek-stasis la toma del pathos.*

Es necesario, en primer lugar, percibir en lo que tiene de incontestable la posibilidad de una relación de este género. Así, una sensación pura, considerada en sí misma, nunca se relaciona extáticamente con ella misma porque entonces habría dejado de *sentirse a sí misma* para convertirse en la sensación de algo exterior, por ejemplo, la cualidad sensible de un objeto. Ya no sería esa impresión pura sumergida en sí misma, incapaz de tomar el menor alejamiento respecto a sí, de separarse o de soltarse de sí –ese dolor que está obligado a experimentar quien lo padece durante el tiempo que lo padece–. Ahora bien, esa relación patética consigo mismo que habita toda sensación y todo sentimiento, toda modalidad de la vida, no es precisamente el hecho de esa modalidad particular, de ese dolor, de esa impresión. Pertenece a la Vida como su carne patética –la sustancia fenomenológica pura de la que está hecha la vida–. Pero la vida, como sabemos, es un

movimiento, un proceso, el proceso de la eterna venida a sí de lo que se experimenta a sí mismo sin separarse nunca de sí. Ese movimiento de venir a sí que no se separa nunca de sí es la temporalidad propia de la vida, su temporalidad radicalmente inmanente, inextática, patética. En esa temporalidad no hay ni antes ni después en el sentido en el que nosotros lo entendemos, sino un eterno movimiento, un eterno cambio en el que la vida no deja de experimentarse a sí misma, de experimentarse en el Sí que genera eternamente y que nunca se separa de sí. Comprendemos que en la temporalización de esta temporalidad original inmanente no hay nada pasado, nada que no era todavía, nada perdido y nada esperado, cuando comprendemos la posibilidad de algo como «vivir». Pues en el movimiento mismo del vivir y puesto que se lleva a cabo como el auto-movimiento de un Sí, todo es viviente y no cesa de serlo.

Ahora bien, no es de ese movimiento de la vida moviéndose en sí misma y auto-experimentándose patéticamente ella misma en la temporalidad inmanente de ese auto-movimiento que nunca se separa de sí de lo que se trata ahora; de lo que se trata es, recordémoslo, de la posibilidad para un ego como el nuestro de inscribirse en él. Esta posibilidad no reside en el ego mismo sino en su condición de Hijo: en la condición de aquel que no viene a sí sino en la venida a sí de la vida. No en la venida a sí de su vida en él, la cual precisamente es incapaz de traerse a sí, sino en la venida a sí de la Vida absoluta, la única que puede hacerlo, traerse a sí y darse a sí, en el poder y en el goce de una auto-donación y una auto-afección efectiva. Así, sólo hay una Vida, y es precisamente ésta la que da el ego a sí mismo. Únicamente porque, en el auto-movimiento de su temporalidad inmanente, esta vida nunca se separa de sí, el ego, dado a sí mismo en la auto-donación de esta Vida absoluta, no está separado de ella ni de él mismo. Únicamente porque esta Vida absoluta es capaz de traerse a sí en el hiper-poder de su auto-donación efectiva y, así, de vivir, el ego, dado a sí mismo en el hiper-poder de esta auto-donación absoluta, es capaz de vivir, no por él mismo, sino por el hecho del hiper-poder de esta Vida absoluta y por ella. Así, la definición cristiana del hombre queda aclarada en su radicalidad. Sólo el Hijo es viviente. Pero sólo es Hijo el de esta Vida única y verdadera que se engendra a sí misma y que no deja de hacerlo. Hijo no como un simple viviente que emerge, no se sabe cómo, de una vida fac-

tual de la que no se sabría cómo ella misma vive, de la que no se podría establecer más que una simple constatación; sino Hijo generado en el hiper-poder de esta Vida absoluta que se trae a sí misma a la vida, que es la única vida posible, la única capaz de traerse a la vida y, así, de vivir –la Vida de Dios–.

Y, sin embargo, la mayor parte de los textos del Nuevo Testamento relativos al hombre y a su condición de Hijo no lo entienden así: el hombre, de entrada y comúnmente, no es Hijo de Dios, sino que debe llegar a serlo. Precisamente porque no lo es tiene que llegar a serlo. Desde entonces se establece una división entre los hombres, entre aquellos que son Hijos de Dios y aquellos que no lo son o no lo son todavía. Esta división no es gratuita, sus condiciones están claramente definidas. Es Hijo de Dios aquel que no comete pecado: «Sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca» (1 Juan 5, 18). En la medida en que no comete pecado, el Hijo de Dios no se separa de Dios, lo guarda en él: «El Hijo de Dios lo protege» (*ibid.*). Un equivalente de esta proposición joánica se halla en la Carta de Pablo a los romanos: «Los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, ésos son Hijos de Dios» (Romanos 8, 14). También encontramos ahí una suerte de corolario: «No son los hijos de la carne hijos de Dios» (Romanos 9, 8), texto que se hace eco del Prólogo ya comentado de Juan: «... aquellos que no han nacido de la carne».

Haber nacido de Dios y guardarlo en sí sin separarse de él y, así, sin caer en pecado, esta significación precisa y de algún modo sobredeterminada del concepto de Hijo de Dios se encuentra en numerosos pasajes esenciales del Nuevo Testamento, en aquellos que se ocupan de la salvación del hombre. Esa salvación reside precisamente en la condición de Hijo de Dios en el sentido que acabamos de ver, sentido que aparece de forma repetitiva en los textos joánicos: «Todo el que practica la justicia ha nacido de él» (1 Juan 2, 29); «Todo el que ama ha nacido de Dios» (1 Juan 4, 7). Llevar a Dios en sí es también, según una serie de implicaciones que han sido expuestas, creer que Jesús es Cristo y que Cristo es consustancial al Padre. Por tanto, llevar a Dios en sí de maneras tan diversas es ser Hijo de Dios en el sentido fuerte y sobredeterminado que elucidamos: «El que cree que Jesús es el Mesías, ha nacido de Dios« (1 Juan 5, 1); «todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne es de Dios» (1 Juan 4, 2). La salvación, según las afirmaciones asombrosas del Apocalipsis,

consiste en llevar a Dios en sí siendo su Hijo en este nuevo sentido: «Esos vivirán conmigo vestidos de blanco»; «no borraré su nombre del libro de la vida, antes bien lo defenderé delante de mi Padre»; «el Cordero... los apacentará y los guiará a fuentes de aguas de vida» (Apocalipsis 3, 4; 3, 5; 7, 17 respectivamente). Lo que dice de modo no menos abrupto es que esta filiación proviene de un devenir radical, de la transformación de aquel que, en su identificación con la Vida, recibe su salvación de ella: «He aquí que hago nuevas todas las cosas... ¡Ya esta hecho! Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré a beber gratis de la fuente del agua de la vida. El vencedor recibirá esta herencia, pues *yo seré su Dios y él será mi Hijo*» (Apocalipsis 21, 5-7; el subrayado es nuestro).

La sobredeterminación del concepto de Hijo en tanto que Hijo de Dios que tiene parte en la fuente de la vida, generado por tanto en ese lugar en el que la vida se auto-genera a sí misma, está vinculada de modo evidente al concepto fuerte de la auto-afección según el cual la vida se engendra a sí misma de tal modo que es la Vida verdadera y eterna. Ahora bien, esta sobredeterminación del concepto fuerte de Hijo captada en su conexión con el concepto fuerte de la auto-afección que es el de la Vida absoluta, ¿no deja en la indeterminación un concepto débil de Hijo, el de aquel cuya vida no es capaz de traerse a sí misma al interior de la Vida? ¿Cuál es, pues, la condición del que vive de su propia vida, que apenas bebe en la fuente de la vida, que no ha recibido la herencia del vencedor, aquel cuyo nombre no está inscrito en el Libro de la vida –aquel del que Dios no ha dicho: «Yo seré su Dios y el será mi Hijo»–? A la cuestión planteada implícitamente, el texto del Apocalipsis responde con la misma brutalidad: «Aunque tienes nombre de vivo, estás muerto» (Apocalipsis 3, 1). Lejos de abandonar este tipo de declaración como exaltaciones de un visionario, la construcción sistemática de Pablo la incluye en su temática: «Estabais muertos por vuestros delitos y por vuestra condición pecadora» (Colosenses 2, 13). La cuestión planteada tanto por Pablo como por el Apocalipsis se convierte entonces en la inevitable paradoja en torno a la cual gravita una constelación de problemas: ¿Cómo es posible vivir si se está muerto? ¿Cómo se puede concebir todavía en ese caso la mera apariencia gracias a la cual se pasa al menos por vivo? De modo inverso, si está realmente muerto, ¿cómo encontrar y beber de nuevo el agua de

la fuente de vida en la que abrevan los ciervos? ¿Cómo descubrir de súbito su nombre en el Libro?

Estas preguntas están unidas a la relación que existe entre la Vida y los vivientes, y consisten en una serie de implicaciones necesarias. Definen el conjunto de las respuestas necesarias que conviene aportar a tales preguntas. Poseemos estas respuestas porque la relación de la Vida con los vivientes ha sido objeto de una elucidación sistemática.

He aquí la primera: ningún viviente está vivo sino por obra de la Vida en él. En consecuencia, la relación de un viviente con la Vida no puede romperse, no es susceptible de deshacerse. Esta relación es tan esencial que el viviente no lleva consigo la Vida sólo como su condición más íntima y nunca ausente. Esta condición es además su pre-supuesto en el sentido de que la Vida precede necesariamente a todo viviente como el Antes-absoluto respecto al cual éste siempre es segundo. Sólo porque la Vida viene a sí en el proceso eterno de su auto-afección, el viviente, en ese proceso y por él, viene también a sí. Eso es lo que ha mostrado la fenomenología del nacimiento estableciendo de forma apodíctica que todo viviente es Hijo de la Vida verdadera, absoluta y eterna, y sólo de ella. «Ahora somos hijos de Dios» (1 Juan 3, 1). E incluso: «Ved qué amor tan grande nos ha mostrado el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!» (1 Juan 3, 1). No se trata por tanto de comprender cómo los hombres, que viven una vida incierta y poco segura, incapaz de fundarse ella misma, cómo hombres semejantes a muertos podrían en virtud de alguna transformación radical de su naturaleza convertirse en seres completamente diferentes, esos Hijos vestidos de blanco de los que habla el Apocalipsis, esos «hijos de la promesa» de los que Pablo habla (Gálatas 4, 28), a los que se les ha prometido una vida incorruptible. Se trata más bien de percibir cómo los Hijos que son todos Hijos de la Vida absoluta de Dios, no estando vivos más que en y por ella, pueden perder esa que es su condición. Y cómo, habiéndola perdido, pueden encontrarla de nuevo, renacer a esta Vida única y absoluta que, por afectarse y darse ella misma a sí, no conoce la muerte.

Es de destacar el hecho de que esta doble posibilidad, inscrita *a priori* en la relación del viviente con la Vida como dos modos de cumplimiento de esta relación, es descrita por Cristo mismo en la extraordinaria parábola de los dos hijos (Lucas 15,

11-32). Sabemos que el más joven, después de haber pedido a su padre la parte de los bienes que le correspondían y de haber malgastado sus pertenencias en el extranjero, volvió a su padre: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no merezco llamarme hijo tuyo» (Lucas 15, 18-19). El padre entonces lo colma de bienes: «Pues este hijo mío había muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y lo hemos encontrado» (Lucas 15, 24). Al otro hijo que había permanecido fiel y que se enojó por ese comportamiento del padre, éste le dijo: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo» (Lucas 15, 31).

Aquí surgen dos tesis decisivas: por una parte, la idea de que la conversión espiritual del Hijo en su condición verdadera de Hijo de Dios, en su condición de «hijo de la promesa» al que se le ha prometido la Vida incorruptible, sólo es posible sobre el fondo de esa condición previa de viviente nacido de la Vida en el movimiento mismo por el que la vida viene a sí. Es en calidad de Hijo, y por ser tal, por lo que el Hijo perdido puede volver a encontrar la que originariamente fue su condición y que por esta razón no hace precisamente sino recuperar. El carácter previo de la condición de viviente no sólo significa que el viviente precede en cuanto tal a todo devenir que puede advenirle. Más bien esta condición de viviente remite por sí misma a su propio antecedente, al Antes-absoluto de la Vida de la que sólo el viviente adquiere su calidad de viviente. El devenir que puede advenirle presupone en el viviente ese Antes-absoluto al que ese devenir, a fin de cuentas, no hace más que retornar. El concepto cristiano de Hijo remite a ese pre-supuesto radical de la Vida absoluta incluido en la condición de viviente y que la hace posible. A causa de este pre-supuesto absoluto siempre incluido en él, el Hijo puede y debe recuperar su condición. Es además una intuición decisiva de Juan: «Y si sabemos que nos escucha cuando le pedimos algo, sabemos que tenemos todo lo que le hemos pedido» (1 Juan 5, 15). Así, el retorno del hijo pródigo a la casa paterna, el retorno del hijo a su condición de Hijo, se hace posible por su condición misma de Hijo. Volver a la vida, re-nacer, es lo que le está dado como posibilidad principial siempre presente al que ha nacido de la Vida. De este modo está implicado un re-nacimiento en todo nacimiento, y ello porque la vida nueva a la que se trata de llegar, la segunda vida, no es sino la primera, la Vida más antigua, la que vivía en el Principio, y que ha sido dada en

su nacimiento trascendental a todo viviente: porque fuera de ella y sin ella no serían posibles ni la vida ni los vivientes.

Se nos plantea una última dificultad. Precisamente no es más que una posibilidad el hecho de que la posibilidad de re-nacer a esta Vida absoluta que ha olvidado perdiéndose en el mundo, no preocupándose más que de las cosas y de sí mismo, subsiste en aquél que la obtiene de su nacimiento trascendental y la lleva en sí mismo como aquello que no deja de darlo a sí mismo. En su temporalidad inmanente, la Vida absoluta se ha esforzado en unir a sí a aquél que, por venir tras ella, no está separado de ella –no más de lo que está separado de sí mismo–, puede permanecer en cada Hijo como el pre-supuesto interior a su condición y del que ésta no puede separarse; el hijo pródigo no lo ha olvidado en menor medida. El poder más interior al hombre que él mismo, que lo da a sí mismo, puede continuar obrando en él sin que lo sepa: ¿No es sin embargo para él como si no estuviese? *Fenomenológicamente*, quien sólo vive para él, quien se atiene a sus propios sentimientos y placeres como si se los diese a sí mismo y como si el poder que se los da no existiese, el que cree llevar una vida autónoma y no ser beneficiario o deudor de ninguna herencia ni de ninguna promesa, ¿acaso no es el Hijo pródigo? ¿Y por qué habría de volver culpable y avergonzado a su Padre, él, que ni siquiera sabe ya que tiene un Padre, que ya no sabe que es un Hijo?

No hay ningún acceso a Dios en el mundo (toda «prueba» de la existencia de Dios, toda teología racional, queda aquí puesta entre paréntesis), sino sólo en la vida. Pero hay dos vidas, la que se da a sí misma en su auto-generación, y la que no es dada a sí misma sino en la auto-generación de la Vida absoluta. Ajena al mundo, la problemática cristiana de la salvación se despliega de modo exclusivo en el campo de la vida. Por eso resulta bruscamente enfrentada al desdoblamiento de ésta. En un sentido, ciertamente, ese desdoblamiento es sólo aparente, ya que el ego no está dado a sí mismo en aquello que llega a ser su propia vida sino en la auto-donación de la Vida absoluta. La inmanencia de la Vida absoluta en la vida propia y singular del ego es lo que hace teóricamente posible su salvación. Pero, una vez más, esta posibilidad sigue siendo teórica, no es más que una mera posibilidad. Pues el ego que vive de su vida propia, de sus pensamientos, de sus deseos y placeres, mientras que el poder que lo da a sí mismo permanece para él en un Olvido insuperable, ¿por qué habría de

superar ese Olvido experimentando de repente en sí *la única Vida que existe* –ese poder que en su auto-donación da a sí misma toda vida que se puede concebir–?

Se nos presenta aquí, vinculada a las ya expuestas, una de las intuiciones más fuertes del cristianismo. La vida conduce a aquello que ningún conocimiento da a ver. Pero el desdoblamiento del concepto de vida, la distinción de la auto-donación de la Vida absoluta y la vida del ego que no está dada a sí misma más que en la auto-donación de la Vida absoluta, esta diferenciación, no es sólo teórica sino fenomenológica. El ego debe vencer el Olvido de la primera si quiere re-nacer y escapar a la muerte. Este segundo nacimiento sólo adviene aprovechándose de una mutación que se lleva a cabo en el interior de la vida misma, la mutación decisiva por cuyo efecto la vida propia del ego se transforma en la Vida de lo absoluto mismo. Interior a la vida, esta mutación no está preparada por ningún saber teórico. Sólo puede tener su principio en la vida, en la Vida absoluta y en su movimiento: es una auto-transformación de la vida según sus leyes y su estructura propia. Deseada por la vida, la auto-transformación de la vida conduce a su esencia verdadera, a la Vida absoluta. Lo que la determina como un hacer es que esa transformación de la vida, al no deber nada a la verdad del mundo y a su logos, recibe su impulso del movimiento mismo de esta vida, que pertenece a éste y lo cumple concretamente. *La auto-transformación de la vida deseada por ella, que consiste en un hacer y que la reconduce a su esencia verdadera, es la ética cristiana.* Ésta se anuncia en la palabra fundadora de Cristo: «No todo el que me dice: ¡Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mateo 7, 21).

Así, la ética cristiana se presenta de entrada como un desplazamiento desde el orden de la palabra, a saber, el del pensamiento y el conocimiento también, al de la acción. Ese desplazamiento es definitivo por tres razones. La primera es que reconduce de la verdad del mundo a la de la Vida. La segunda, que disipando todas las ilusiones que vinculan tradicionalmente la verdad a la representación, a la teoría y a su fundamento extático, relaciona sin equívoco la Verdad de la Vida con el proceso de su auto-engendramiento, con el poder de un hacer. La tercera, que en la vida ya no es precisamente el poder del ego, el Yo Puedo constitutivo de su querer y de su libertad, el que se tiene en cuenta, sino la «Vo-

luntad del Padre», o sea, el proceso de auto-engendramiento de la Vida absoluta. De ahí resulta que la ética religa las dos vidas, la del ego y la de Dios, de tal modo que asegura practicamente la salvación del primero. *Hacer la voluntad del Padre designa el modo de vida en el que la vida del Sí se cumple, de tal modo que lo que se cumple en ella finalmente es la Vida absoluta según su esencia y su requisito propio.*

La ética cristiana se atiene por tanto rigurosamente a los presupuestos fundamentales del cristianismo, no es precisamente sino su puesta en obra. Dichos pre-supuestos son: que Dios es la Vida; que el acceso a Dios es el acceso de la Vida a sí misma, su auto-revelación; que el hombre tiene el medio de unirse a Dios en su condición de Hijo –de viviente en la Vida–. Lo único que puede unirle a Dios es la relación consigo de la Vida en él, esa relación que lo une consigo mismo. Hacer la Voluntad del Padre que está en los cielos consiste en dejar que se cumpla la relación consigo que une al Sí singular consigo mismo como la relación consigo de la Vida absoluta –para el Sí viviente, consiste en dejar que se cumpla en él la vida como la Vida misma de Dios–.

La genialidad de la ética cristiana consiste en indicar, en la vida más simple ordinaria, y accesibles y comprensibles por tanto por todos, las condiciones concretas y, por así decir, las circunstancias en las que tiene lugar el acontecimiento extraordinario en virtud del cual la vida del ego va a transformarse en la de Dios mismo. Consideremos como ejemplo la parábola del Samaritano (cuya bondad ha representado Luca Giordano de modo aterrador en la tela del museo de Rouen). Sacerdote o levita, el que sigue su camino sin socorrer al hombre desvalijado por los salteadores, tirado por tierra y cubierto de heridas, avanza en lo sucesivo sin saberlo por el camino de su perdición. Dejando a un lado sus asuntos personales, todas las preocupaciones relativas a sí mismo o a sus intereses, el Samaritano, por el contrario, sólo se ocupa del desdichado. Llevándole al mesón, curándole, pagándolo todo, en suma, *practicando la misericordia*, ha hecho todo lo que debe hacerse para «alcanzar la vida eterna» (Lucas 10, 25-37). Si tal es el destino metafísico de los protagonistas de la parábola, queda bien claro que son las obras las que cuentan.

La teología medieval ha hecho un resumen sorprendente de los comportamientos exactos de esta índole indicados en el Nuevo Testamento en las «siete obras de misericordia corporales» (ali-

mentar al hambriento, vestir al desnudo, curar al enfermo, liberar al cautivo, visitar al prisionero, etc.), y espirituales (instruir a los ignorantes, convertir a los pecadores, consolar a los afligidos, perdonar a los enemigos, orar por vivos y muertos, etc.). Lo que se exige de tales comportamientos no es su conformidad con un modelo exterior. De la obra de misericordia viene, para los que cumplen cada uno de los actos concretos en que consiste, la salvación. La salvación: el segundo nacimiento, la entrada en la Vida nueva. Hay que precisar cómo el actuar de la ética cristiana reubica al viviente en la Vida absoluta que era antes de él y cómo, dándolo a sí mismo, le ha dado la vida en su condición de Hijo, cómo le permite recuperar esa condición. Todo actuar, como hemos mostrado ampliamente, consiste en la puesta en práctica de un poder, que no puede ejercerse si no está en posesión de sí. Y no lo está sino dado a sí mismo, no por él mismo, sino en la vida. Tal es la condición del Yo Puedo que define al ego. Por tanto, cuando la ética cristiana efectúa el desplazamiento decisivo que conduce de las palabras a los actos –«no es el que dice... sino el que hace...»– se dirige a ese ego, se apoya en un poder que está en él. Lo designa como aquel que cumpliendo la obra de misericordia cumple su salvación. Al mismo tiempo descalifica al lenguaje como incapaz por principio de desempeñar ese papel. Y ello porque, medio de irrealidad pura, el lenguaje es ajeno a la vida. La oposición de las obras a las palabras que atraviesa el texto evangélico sólo tiene sentido bajo la condición de una oposición decisiva entre lo que lleva en sí la vida y lo que está desprovisto de ella por principio. La obra de la salvación le ha sido confiada al hacer porque éste lleva en sí la vida como su pre-supuesto insoslayable, porque sólo hay hacer en cuanto dado a sí mismo en la auto-donación de la vida.

Confiada al hacer y al actuar, pero no a un actuar cualquiera. Si se examina la lista de las obras de misericordia se ve claramente que no se trata de una simple enumeración de actitudes y comportamientos empíricos que no podrían dejar de ser beneficiosos para los que los ponen en práctica. Los atraviesa una oposición secreta que ya no es la oposición entre meros preceptos, ajenos todavía a su realización práctica, y que la reclaman como el único camino que conduce a la vida. Es sobre el plano del actuar mismo donde transcurre la oposición. Ésta distingue y opone dos tipos de actuar: uno, en efecto, que conduce a la vida, y otro a la muerte.

El que conduce a la vida, ¿acaso no es simplemente la misericordia? Ella es la que debe dirigir nuestra conducta respecto a todos aquellos cuya situación de necesidad o de miseria exige que les proporcionemos ayuda y asistencia. ¿No es entonces el otro el que se erige de repente ante nosotros, sin hablarnos siquiera y sin usar signos? ¿No es su simple rostro el que nos interpela de tal modo que no podemos sino volver la mirada o responder a su llamada? Conocemos el decisivo papel desempeñado por el otro, o mejor, por el prójimo, en la ética cristiana, y tendremos ocasión de volver a ello. La pregunta por la relación con el otro no puede sin embargo ser examinada por sí misma sino cuando estén clarificados los pre-supuestos a la luz de los cuales es abordada por el cristianismo. Estos pre-supuestos atañen precisamente al modo de actuar implicado en las obras de misericordia. Paradójicamente, no son ni el prójimo ni la misericordia con la que conviene tratarle los que hacen inteligible la manera de actuar requerida por la ética cristiana. Por otra parte, si verdaderamente era el otro el que se encontraba al comienzo de esta ética, reducida entonces a una especie de altruismo radical, ¿cómo podría determinar una conducta diferente de la que encuentra su principio en mí? ¿Es que el otro es más que yo mismo? ¿Es que unos hombres valen más que otros?

La ética cristiana percibe en la esencia del actuar mismo el principio de diferenciación de todas las formas de actuar, entre las que salvan y las que conducen a la perdición. Baste aquí con recordar el nexo esencial que une la ilusión trascendental del ego con el problema del actuar, y ello por cuanto el ego se halla constituido en sí mismo como un Yo Puedo. Disponiendo de sí mismo y de cada uno de sus poderes, apoyándose sobre sí mismo, se toma al mismo tiempo, decíamos, por la fuente de esos poderes. No contento con atribuirse a sí mismo todo lo que hace, se pone además como objetivo único de todas sus acciones, sin preocuparse de las cosas, de los otros o de sí mismo sino con vistas a sí mismo. En su actuar mismo, desde entonces y en cada uno de sus actos, ha perdido *la esencia del actuar, si es que ésta no consiste en absoluto en la puesta en práctica de poderes determinados, sino en el hiper-poder que ha dado cada uno de esos poderes a sí mismo* –en el hiper-poder de la Vida absoluta–. En el actuar del ego como actuar que supuestamente procede de sí mismo y que no se dirige más que a sí mismo, está puesta en-

tre paréntesis nada menos que esa esencia de la Vida absoluta. Lejos de conducir a la vida, fuera de la cual no hay sin embargo ni ego ni actuar, ese actuar la abandona y, al mismo tiempo, desvía de la vida todo aquello que tiene que ver con él, tanto a los otros como a sí mismo.

El actuar implicado en la obra de misericordia se descubre entonces con toda claridad. Ya se trate de alimentar a los que tienen hambre, de vestir a los que están desnudos, de cuidar a los enfermos, etc., *la manera de actuar de esas diversas acciones ha dejado de tener en cuenta al ego que actúa, y ha dejado de relacionarse con él en modo alguno; un rasgo común los determina por igual: el olvido de sí.* Ahora bien, en una fenomenología radical de la vida como el cristianismo y en la esencia de la Ipseidad en la que la vida se alcanza a sí misma, el olvido de sí tiene una doble significación. Lo que está tachado no es sólo el individuo empírico y mundano al que se reduce la comprensión ordinaria del hombre sino, más esencialmente, el ego trascendental que actúa. Ya no se trata en lo sucesivo de este ego de aquí que ejerce los poderes de su cuerpo y de su espíritu, que dice: «Yo Puedo»; no más que del ego del que se preocupaba hasta entonces, y que además era él. Lo abolido es el sistema del egoísmo trascendental donde el que actúa es el ego trascendental y actúa con vistas a sí mismo.

¿Qué actuar actúa desde entonces en la obra de misericordia si ya no es el de un poder propio del ego trascendental que dice «Yo puedo»? En ese ego no hay ningún poder diferente del suyo, diferente del conjunto de los poderes de los que dispone, salvo el hiper-poder de la Vida absoluta que lo ha dado a sí mismo dándose a sí. *En la obra de misericordia, y es aquella por la que es una obra, se opera la trasmutación decisiva por la que el poder del ego es reconducido al hiper-poder de la Vida absoluta en el que está dado a sí mismo.* En semejante trasmutación, el ego se olvida de sí de tal modo que en este su olvido y por él se revela una Ipseidad esencial –no su propio Sí, sino precisamente lo que da ese Sí a sí mismo haciendo un Sí, la auto-donación de la Vida absoluta en cuya Ipseidad esta vida se da a sí–. Ya no soy yo quien actúa, es el Archi-Hijo quien actúa en mí. Y ello porque «ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gálatas 2, 20).

Se anudan aquí algunas de las intuiciones fundadoras del cristianismo. En el análisis del Sí ha mostrado que no hay más Sí verdadero que un Sí radicalmente inmanente, aquel cuya relación

consigo excluye todo diferimiento, toda puesta a distancia, todo «afuera», todo «mundo» posible. Así, ese Sí no tiene ninguna imagen, ninguna percepción, ningún recuerdo de sí, no piensa ni se preocupa de sí. Esa relación consigo es el Olvido, no el olvido que puede ser levantado por el recuerdo correspondiente, sino el Olvido que nada puede levantar –lo Inmemorial de su relación consigo en la Ipseidad de la Vida absoluta–. Sólo cuando se ponen entre paréntesis el sí mundano que se muestra en el mundo, la relación mundana consigo en la que el Sí se ve a sí mismo, desea ser visto, se preocupa de sí, obra con vistas a sí; sólo con la eliminación de ese sí mundano adviene el Sí verdadero que se experimenta a sí mismo en la Ipseidad de la Vida absoluta y no es otra cosa que ella.

¿Pero que significa aquí «advenir»? ¿Cómo se efectúa la transformación del sí mundano que, en el olvido de todo lo que es por sí mismo, se abre a la Ipseidad original de la Vida? Todo aquello cuya posibilidad teórica hemos establecido, no es una teoría –ni siquiera la que hemos tratado de esbozar– la que puede cumplirlo. *Sólo la obra de misericordia practica el olvido de sí en el que, al ser diferido todo interés por el Sí, e incluso la idea de lo que llamamos un sí o un yo, ningún obstáculo se opone ya al despliegue de la vida en ese Sí reconducido a su esencia original.* Olvidados de su Sí en el actuar misericordioso, ya no hay en ese nuevo actuar más que su donación a sí mismo en la Archi-Donación de la Vida absoluta y en su Archi-Ipseidad. Ha encontrado el poder del que ha nacido y que a su vez no nace. Ha nacido por segunda vez. En este segundo nacimiento ha recuperado la Vida de tal modo que en lo sucesivo ya no nacerá más, y en ese sentido es verdaderamente «nonato»[5].

Por tanto, es así como cada obra de misericordia conduce a la salvación. En cada una de ellas se produce la decisiva sustitución en virtud de la cual el actuar mundano del ego que se preocupa de las cosas, de los otros o de sí mismo con vistas a sí mismo, cede su puesto al actuar original de la Vida que ha dado ese ego a sí mismo. Dado que el actuar es fenomenológico de parte a parte, también es fenomenológico el proceso de esta sustitución, y aquel que practica la misericordia ha experimentado en sí la irrupción de la Vida.

5. Maestro Eckhart, *Traités et sermons*, 258.

Ahora bien, ese proceso fenomenológico, como tal incontestable cada vez que se produce, no es tampoco ningún acontecimiento relevante de carácter mágico cuyos efectos sólo podríamos admirar después. A quien ha nacido de la vida sólo le satisface el actuar si éste conviene a su condición. El actuar sólo puede convenir a la condición de Hijo porque proviene de ella y a ella conduce. Si no hay Yo Puedo más que en la vida, *el hecho de provenir de ella es en primer lugar lo que lo hace posible.* Por extraordinarias y difíciles que le parezcan al hombre las exigencias de la ética cristiana, queda aún el hecho no menos extraordinario de que están enraizadas en su verdadera naturaleza. Se proponen como su salvaguarda y, así, conducen a ella. En el Hijo, es su propia condición lo que atestigua la ética cristiana, designándose al mismo tiempo como la única ética posible para el hombre. Aquella fuera de la cual la humanidad no puede más que estar literalmente desnaturalizada, befada y destruida. Razón por la cual los preceptos de esta ética son formulados de modo tan tajante, no a la manera de consejos o sugerencias, sino como condiciones de vida o muerte.

Echemos ahora una ojeada general sobre esta ética.

10
La ética cristiana

La ética cristiana tiene por objeto permitirle al hombre superar el olvido de su condición de Hijo a fin de recuperar, a través de ésta, la Vida absoluta en la que ha nacido. El pre-supuesto decisivo de la ética cristiana es que la posibilidad de este segundo nacimiento no consiste en conocer sino en hacer. Sin embargo, este proceso de la salvación no radica en el hacer hasta el punto de identificarse con él, sino a condición de una mutación completa de su concepto. La esencia del hacer, del actuar, ha de ser pensada de otro modo. ¿Dónde? ¿Cómo? En la vida y como una determinación fundamental suya, más aún, como un modo de la Vida absoluta. Sólo porque en el cristianismo el hacer se sitúa en la dimensión de la vida y le pertenece, su cumplimiento se confunde con el movimiento de ésta hasta el punto de no ser más que el auto-cumplimiento de la Vida absoluta cuando se ha convertido en el «hacer la voluntad del Padre que está en los cielos». Sólo porque el hacer es el hacer de la vida, puede ser a fin de cuentas lo que hace la vida: la auto-donación absoluta, la auto-revelación de la Vida en y bajo cuya forma se cumple la revelación de Dios.

Lo que hay que percibir claramente es hasta qué punto el hacer, comprendido por el cristianismo como una acción de la Vida invisible, pertenece a ésta e, invisible como ella, rompe definitivamente con las representaciones habituales de la acción, las de Grecia, pero también las del pensamiento clásico y moderno. El principio de la ética cristiana no se hace inteligible sino a la luz de una filosofía completamente nueva de la acción. Lo mismo sucede con el conjunto de los «mandamientos» que definen esta ética y con el sentido mismo de lo que el cristianismo entiende por

mandamientos. Para el pensamiento antiguo, clásico o moderno, actuar, hacer, quiere decir dar a un diseño interior, a un proyecto subjetivo, un deseo, anhelo o querer –explícito o no, consciente o no–, una realización exterior, de tal modo que el peso ontológico de la realidad resida en la formación objetiva a la que ha conducido la acción. Poco importa que esta formación objetiva no sea más que un contenido mental, un contenido de pensamiento, como por ejemplo una figura geométrica, o que se trate por el contrario de un objeto real, como por ejemplo un vaso fabricado por un artesano. En cualquier caso, la realidad depende del producto de la acción, que aparece como un contenido situado frente a la mirada de la conciencia y, por ello, objetivo –contenido que se puede tocar en el caso del vaso material, o al menos ver con los ojos del espíritu en el caso de la figura geométrica o de un objeto ideal cualquiera–.

La acción que ha conducido a ese resultado objetivo consiste en el proceso mismo que conduce en general a algo objetivo: un proceso de ob-jetivación. Es el movimiento mismo mediante el cual lo que sólo existía en estado de virtualidad interior resulta propiamente colocado fuera, puesto ante la mirada, percibido en lo sucesivo por ésta; se ha vuelto visible y, de éste modo, objetivo, real. La acción consiste literalmente en ese tránsito del interior al exterior, de lo que no se ve a lo que se ve, de lo que todavía no es sino una simple intención subjetiva, privada en sí misma de realidad, a lo que, por haber entrado en la exterioridad y haberse vuelto visible en ella, resulta en adelante lo real como tal. En la acción más claramente que en ningún otro fenómeno se muestra que la fenomenalidad consiste precisamente en esa venida afuera en la luz de un mundo, no siendo la acción, el hacer mismo, sino un hacer-venir-afuera.

Hacer, actuar, también se dice producir. Pro-ducir (*pro-ducere*) es conducir ante, a ese afuera del mundo que define conjuntamente fenomenalidad y realidad. Y ello por ser real lo que se muestra –lo que se muestra en la verdad del mundo–.

El hacer se piensa en la tradición occidental a partir de dicha verdad del mundo, en todos sus modos y por todos los conceptos. Hacer no se comprende sino como una exigencia de realidad. Pero toda realidad se realiza en el mundo. La realización no es en sí misma más que la venida a ese mundo y finalmente la venida del mundo mismo –su emergencia en la luz, su aparición, su Verdad–.

El cristianismo procede a un cambio completo de los conceptos de realidad y acción. Al arrancar ésta al ser exterior y al proceso de objetivación que la conduce allí, el cristianismo sitúa la acción en el lugar que le corresponde, donde hacer es esforzarse, penar, sufrir, y ello hasta que el sufrimiento de esta pena se transforma en la alegría de la satisfacción. Hacer designa esa auto-transformación interior patética de la vida, encuentra en ella su única motivación, su única finalidad y, en primer lugar, el medio mismo en el que se cumple y es posible. Pues la concepción subjetiva de la acción, por sorprendente que pueda parecer al realismo ingenuo de la percepción ordinaria, es la única que preserva su posibilidad. Si se considera la acción como proceso objetivo semejante a un proceso natural, al salto de agua que hace girar la turbina, ya nada distingue esa pretendida acción de un proceso material cualquiera y ya no hay ninguna acción sino sólo fenómenos objetivos. El actuar humano, su esfuerzo, su sufrimiento, pueden reducirse a secuencias causales, a la «acción de la gravedad» por ejemplo.

Si se considera la acción como un proceso de objetivación y exteriorización, la aporía con la que choca no es menos insuperable. Sería necesario que en cada instante, mediante un extravagante salto fuera de su condición de viviente radicalmente subjetivo e invisible, el agente se transformase en un objeto situado ante él, que se volviese él mismo ese objeto –una cosa inerte–. La acción, en realidad, no deja de ser más subjetiva que el viviente que la cumple. De principio a fin es una acción de la vida que, igual que la vida, nunca se separa de sí. Lo que llamamos el resultado exterior de la acción no es más que la re-presentación global en la verdad del mundo de lo que tiene su asiento original en la Verdad de la Vida.

Lo exterior son los desplazamientos objetivos de un individuo empírico, él mismo objetivo –ese individuo que se puede ver y que el hombre nunca es–. El hombre es un yo trascendental invisible, es ese yo que actúa. Si actúa su cuerpo, es su cuerpo viviente, su cuerpo trascendental invisible. La «acción» exterior no es más que la representación de la otra acción interior originalmente subjetiva y viviente. La genialidad del cristianismo consiste en haber comprendido desde el primer momento, fuera de todo pre-supuesto o análisis filosófico y mucho antes que él, que la acción es la de la vida y sólo como tal es posible.

Situar la acción en la vida tiene sin embargo una significación fenomenológica rigurosa. *Decir paradójicamente que la acción es invisible, es asignarle un modo de revelación radical, el mismo de la Vida, es decir, en definitiva el de Dios mismo.* La acción, el hacer, la práctica, el cuerpo, están arrancados del absurdo del positivismo que cree reducirlos a un fenómeno objetivo análogo a los demás fenómenos del universo. Arrancados del absurdo de las filosofías clásicas que ven en ellos un paso o, por mejor decirlo, un salto ininteligible entre dos órdenes irreductibles. Arrancados, en fin, de la confusión del vitalismo que, situando la acción al principio de las determinaciones de la existencia humana, se muestra sin embargo incapaz de asignarles un status fenomenológico cualquiera, haciendo de ella la expresión despojada de sentido de una fuerza ciega y anónima. Que la acción sea la de la vida y le pertenezca conduce por el contrario a referir a la primera el análisis fenomenológico de la segunda, y ello con consecuencias decisivas para la ética que se nos va a imponer. Entre estas consecuencias, la más importante es transformar una ética naturalista o humanista en una conceptualización general del actuar, a partir de la interpretación del hombre como yo trascendental nacido de Dios –conceptualización que ya no es inteligible en consecuencia sino a partir de Dios mismo, y ya no a partir del «hombre» o de la «naturaleza»–.

El análisis fenomenológico de la vida ha mostrado, en efecto, que la donación a sí de la vida en el yo trascendental se funda en la donación a sí de la Vida absoluta y sólo es posible por ella.

Si la auto-donación de la Vida absoluta es la auto-revelación de Dios mismo, entonces está implicada en la vida del yo trascendental que sólo se auto-revela en la auto-revelación de esa Vida absoluta –de Dios mismo–. Toda vida se cumple desde entonces «ante Dios». Dios es como un Ojo omni-vidente que ve lo que pasa en cada vida singular y ello, una vez más, porque la auto-revelación de ésta lleva en sí la auto-revelación de Dios. Esta situación decisiva y apenas pensable en virtud de la cual nuestra vida se cumple bajo la mirada de Dios –mirada que no es una mirada sino el auto-sentir de la Vida absoluta en toda vida singular–, esta situación concierne a cada una de nuestras acciones en la medida en que éstas ya no son disociables de nuestra vida, igual que nuestra vida no lo es de la auto-revelación de la Vida absoluta.

Por tanto, mientras que en la verdad del mundo mi acción se manifiesta bajo el aspecto de un comportamiento exterior objetivo accesible a todos, en la Verdad de la Vida por el contrario, y captada como una de sus modalidades –o mejor, como su acción misma–, esta acción no se revela sólo a sí misma en el yo trascendental que la cumple. En dicha revelación a sí de mi acción está incluida la auto-revelación de la vida y, de este modo, la de Dios. Por tanto, cada una de mis acciones es revelada a Dios al mismo tiempo que se me revela y en el acto mismo por el que lo hace. «Tú, cuando ayunes, perfúmate la cabeza y lávate la cara, de modo que nadie note tu ayuno, excepto tu Padre, que está en lo escondido. Y tu Padre, que ve hasta lo más escondido, te premiará» (Mateo 6, 17-18).

La extraordinaria fenomenología de la acción que resulta en el cristianismo de la reubicación de la fenomenología de la vida encuentra en este asombroso texto su formulación insuperable. A la oposición radical instituida entre la verdad del mundo y la Verdad de la Vida corresponde el desdoblamiento de la acción entre, por una parte, su apariencia exterior bajo forma de proceso objetivo visible y accesible a todos y, por otra, el carácter secreto de la acción, porque, perteneciendo a la vida en su mismo movimiento, es invisible como ella. Sólo la fenomenología de la vida practicada espontáneamente por el cristianismo excede con creces la oposición, por muy decisiva que sea, de dos modos de revelación heterogéneos, el del mundo en el que todo es visto desde el exterior, y el de la vida en el que todo se vivencia desde el interior. Más secreta que la vida misma, porque, operándose en ella, es la disociación última entre la auto-revelación absoluta en la que la vida se da a sí misma y la auto-donación pasiva en la que el yo trascendental está dado a sí mismo, de tal modo que la segunda nunca está separada de la primera, de la auto-revelación de Dios. Ésta es el Ojo omni-vidente que escruta toda acción del yo, lo ineluctable «ante Dios» a quien debe el hombre el hecho de ser viviente –ese Hijo de la Vida que no está dado a sí más que en la auto-revelación de la Vida absoluta–.

La modificación sufrida por la acción cuando resulta transferida de la esfera de la verdad del mundo a la de la Vida es tan importante que importa diferenciar sus etapas y significaciones. En la medida en que, según una creencia tan extendida como ingenua, la acción transcurre en el mundo, obedece a sus leyes. Por

una parte, éstas son las leyes de las cosas, por otra, las que hacen manifiestas las cosas (por ejemplo, el espacio, el tiempo) y que constituyen la estructura fenomenológica del mundo propiamente hablando, el «afuera» como tal. Las leyes de las cosas no sólo son las leyes físicas. Entre esas «cosas» también están las cosas sociales, culturales y, en fin, los hombres como individuos empíricos que aparecen también en el mundo. De ahí que, al lado de las leyes naturales, hay leyes sociales y finalmente morales, leyes relativas al comportamiento de los individuos y que supuestamente los regulan. A diferencia de las leyes naturales que son tan necesarias como los hechos que rigen, las leyes morales se presentan como prescripciones o mandamientos, comportan una obligación, la de que los individuos conformen a ellas sus acciones. A pesar de que esta obligación sea vivenciada por los individuos, la pertenencia global del sistema de las acciones a la verdad del mundo hace que todo en ese sistema mundano sea objetivo: las acciones, por supuesto, los individuos que las cumplen y, en fin, las leyes –la Ley a que se someten–. La Ley que rige el sistema ético religioso de un pueblo es exterior a los individuos que lo componen, trascendente respecto a ellos. Esa exterioridad es la del mundo, la Ley se manifiesta en la verdad de éste.

El cristianismo hace bascular en una subjetividad abismal todo el sistema mundano de las acciones, al mismo tiempo que la acción arrancada a la verdad del mundo para ser sumergida en el pathos de la vida. En lo que concierne a la acción misma, su carácter objetivo es recusado, *destituido de su pretensión de contener la realidad de la acción, el actuar en cuanto tal* –no es más que una apariencia, una apariencia falaz–. Así, el que presenta el comportamiento exterior del ayuno no ayuna sin embargo. ¿Cómo el comportamiento del ayuno, mostrándose ahí ante nosotros en cuanto comportamiento que todo el mundo puede ver, en cuanto comportamiento exterior y objetivo, cómo semejante comportamiento puede no ser al mismo tiempo la acción de ayunar? A condición de que la acción de ayunar no aparezca y no pueda aparecer ella misma en la verdad del mundo; y ello porque toda acción, ésta en particular, no se revela sino revelándose a sí en la auto-revelación de la vida.

«¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que limpiáis por fuera el vaso y el plato mientras que por dentro siguen llenos de rapiña y ambición!» (Mateo 23, 25). Viene des-

pués el juicio terrible: «¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que os parecéis a sepulcros blanqueados: por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos de muerto y podredumbre!» (Mateo 23, 27). La denuncia implacable, incansable, de la hipocresía no es en primer lugar un juicio, pre-supone como su posibilidad la escisión del aparecer en dos modos irreductibles de fenomenalización. Esta referencia del fariseísmo a un dualismo fenomenológico previo es explícita en Lucas: «Vosotros queréis pasar por hombres de bien ante la gente, pero Dios conoce vuestros corazones» (Lucas 16, 15). Ese dualismo de la fenomenalidad está radicalizado en todos los evangelios, aparece por ejemplo en Juan como el dualismo de dos «glorias», cuando se dice, siempre a propósito de los fariseos: «Muchos de los jefes creyeron en Él pero por causa de los fariseos no le confesaban... porque amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios» (Juan 12, 42.43).

El cristianismo no sólo sustrae el actuar a la objetividad. La ley sobre la que el actuar debe regularse sufre un desplazamiento igualmente decisivo. Abandonando la esfera de la exterioridad en la que se daba al hombre con el aspecto de una proposición ética, o mejor, religiosa –en todo caso de una Ley trascendente, ajena a la subjetividad viviente y debiéndola regular precisamente desde el exterior a la manera de un imperativo o de un decir objetivo–, ve que se le asigna de modo paradójico otro sitio fenomenológico, el de la Vida de la que no es otra cosa que el movimiento –el auto-movimiento de la Vida absoluta de la que recibe su impulso propio toda vida singular–.

Aquí interviene en el cristianismo la crítica de la Ley, formulada con inusitada violencia por Cristo, y cuya motivación última Pablo ha investigado y expuesto de modo genial. Ésta remite a la tesis central del cristianismo que ubica la realidad en la vida. La Ley se halla privada de la realidad precisamente porque es trascendente, exterior a la vida y percibida por ésta fuera de ella, como un contenido inteligible en esta exterioridad y por ella. Al mismo tiempo se halla privada de lo que encuentra en la realidad de la vida la posibilidad de su efectuación: el actuar. Irreal e impotente, así es la Ley. Dado que une en sí la impotencia a la irrealidad, la Ley coloca el conjunto del sistema que se organiza en torno a ella, y especialmente a aquellos a los que se dirige, en una situación insostenible. Por una parte, prescribe bajo la forma de

una orden percibida con toda claridad y como tal inevitable: «No matarás, no cometerás adulterio», etc. Pero, por otra parte, ese mandamiento claramente enunciado y con el que no está permitido hacer trampa se revela incapaz de producir por sí mismo el actuar que le sería conforme. «¿No fue Moisés quien dio la ley? Y, sin embargo, ninguno de vosotros la cumple» (Juan 7, 19).

La impotencia principial de la Ley para producir por sí misma el actuar que prescribe confiere al mundo que se construye sobre ella, al mundo ético en general, el rasgo de la contradicción. En la medida en que la Ley está dada por Moisés, en que ese mundo, por consiguiente, no es sólo ético sino, más profundamente, religioso, es este último en cuanto tal el que resulta golpeado por la contradicción. Por un lado, ese mundo de la antigua Ley está lleno de mandamientos, de prescripciones, de prohibiciones. Por otro, los que habitan y se topan constantemente con la Ley en el curso de su existencia cotidiana son incapaces de observarla, privados de la fuerza necesaria para su cumplimiento. Esta fuerza no reside ni en ellos –si no, no necesitarían la Ley– ni en ésta, a la que su irrealidad priva de toda eficiencia. Así, la Ley proyecta en cada caso ante el actuar la vía que debe seguir para aproximarse a Dios, sin otorgarle siquiera la menor parcela de poder que necesitaría para comprometerse y proseguir en esta vía.

Ver lo que es necesario hacer sin disponer del poder de hacerlo, ver lo que es necesario hacer encontrándose despojado en ese ver y por él, en el mandamiento y por él, de la capacidad de ejecutarlo, tal es la situación dramática y desesperada en que la Ley ha colocado al hombre, y ello porque se le envía desde el exterior en calidad de Ley trascendente. Tal Ley que define la infracción y el crimen, que abre ante el hombre la posibilidad sorprendente, sin darle el poder de evitar una u otro, es una Ley de maldición. Más valdría que faltase la Ley, un estado de inocencia donde la posibilidad del crimen no se presentase nunca ante la mirada. La Ley, por el contrario, maldice a todos aquellos que no la ponen en práctica –a decir verdad, los maldice a todos precisamente porque no da a nadie el poder de seguirla–. La Ley multiplica el crimen, como dice el apóstol en un aforismo sorprendente: «En cuanto a la ley, su presencia sirvió para que se multiplicara el delito» (Romanos 5, 20).

Lo que le conviene tener presente al espíritu es por qué la Ley es impotente: porque no tiene su puesto en la vida en la que mo-

ra por el contrario el actuar –todo actuar concebible–, de tal modo que es incapaz de ponerlo en obra. La Ley es ajena a la vida en el doble sentido que ese concepto reviste en el cristianismo. Es ajena a mi vida, morando fuera de ella. Pero sobre todo, es ajena a la Vida absoluta que genera a cada viviente haciendo de él un Hijo. La ética cristiana mora en el gozne de estas dos vidas puesto que al hijo degenerado que se toma por su propio maestro y razón de todo lo que hace, y que no hace más que su capricho, le asigna las únicas formas concretas de actuar que pueden devolverle al esplendor de su condición inicial, es decir, a la justicia. Pues la justicia se cumple cuando todo se pone en su lugar y el hombre es restablecido en su dignidad de Hijo. Ahora bien, esta transformación interior, este re-nacimiento y esta re-generación sólo a cuyo término adviene la justicia, es incapaz de producirla la Ley, ajena al actuar y, así, a toda transformación. «Si se hubiera dado una ley capaz de dar vida, sí procedería la salvación del cumplimiento de la Ley» (Gálatas 3, 21).

El análisis de Pablo va más lejos. Podría intentar limitarse el alcance de esta objeción –que la Ley en calidad de arquetipo ideal de acciones conformes a ese modelo se revela sin embargo, por su irrealidad de principio, incapaz de producirlas–, mediante una importante observación. El objeto de la Ley es al menos presentar ese modelo, más que dejar al actuar en la incertidumbre respecto a lo que debe hacer. De este modo, la Ley no sólo hace posible la transgresión y el crimen sino también la observancia y la sumisión. Esto es, en todo caso, lo que pasa en la sociedad religiosa cuando, conforme a la Ley, los sacerdotes ofrecen sacrificios en expiación de los pecados, tanto de los suyos como de los del resto de los fieles. En esos sacrificios cumplidos según la Ley, y por tanto gracias a ella, expiación y purificación se actualizan, entran en la efectividad de la realidad, participan en la obra de la salvación.

Eso es lo que Pablo objeta. Según él, la ineficacia del sacrificio y de la ofrenda de los dones depende precisamente del hecho de que esos actos rituales se realizan según el modelo de la Ley. Todo sucede como si la irrealidad de la Ley se comunicara a los actos que motiva, determinando su propia irrealidad y al mismo tiempo su ineficacia. «... Pues ya existen sacerdotes encargados por la Ley de ofrecer oblaciones. Estos sacerdotes celebran un culto que es sólo una imagen, una sombra de las realidades ce-

lestes, según la advertencia divina hecha a Moisés cuando se disponía a construir la tienda de la presencia: 'Mira –le dijo– hazlo todo conforme al modelo que se te ha mostrado en el monte'» (Hebreos 8, 4-5). Dos veces se afirma la ineficacia del actuar que se guía según el modelo de la Ley. Una primera de modo asertórico: «En efecto, si la primera alianza hubiera sido perfecta, no habría sido necesario buscar una segunda» (Hebreos 8, 7). A esta primera razón que todavía no es sino una constatación, se le añade otra más decisiva: la repetición indefinida de los sacrificios rituales es suficiente para establecer su vanidad. Pues si uno sólo entre ellos borrase el pecado, entonces no sería necesario ningún otro: «La ley no es más que una sombra de los bienes futuros, y no la realidad misma de las cosas. Por eso, no puede hacer perfectos a través de estos mismos sacrificios a quienes todos los años sin falta se acercan a ofrecerlos. En caso contrario, ¿no se habrían dejado de ofrecer dado que quienes los ofrecen... ya no tendrían conciencia alguna de pecado?» (Hebreos 10, 1-2). Sin embargo, si los sacrificios se han ofrecido efectivamente, si el actuar sacrificial se ha cumplido realmente, ¿cómo puede ser ineficaz? El hecho de haberse guiado según el modelo ideal y como tal irreal de la Ley, ¿basta para despojar al actuar de su realidad hasta el punto de hacerlo inoperante? ¿Puede la impotencia de la Ley, que le viene de su status de irrealidad, refluir sobre el actuar hasta el punto de desnaturalizarlo? ¿Ha dejado el actuar de la antigua alianza, por tanto, de ser tal? Aquí la teoría cristiana del actuar ilumina bruscamente la crítica de la Ley, haciéndola a la vez posible y necesaria. Pues la crítica de la Ley nunca es sólo una crítica de la Ley, implica una crítica del actuar unido a la Ley, y es a éste en verdad al que se dirige en último lugar –un actuar conforme a la Ley y cuya esencia es el regularse sobre ella–. Ahora bien, la conformidad del actuar con la Ley es la conformidad de un comportamiento objetivo con un modelo ideal, precisamente con el modelo de la Ley –ese comportamiento objetivo que no ofrece sino la apariencia exterior del actuar en la verdad del mundo y no el actuar real, revelado a sí mismo en la experiencia patética e invisible de la vida–. Así, se pueden ofrecer sacrificios sin que la vida misma se ofrezca en sacrificio en el único lugar en que es posible el sacrificio, en el que se produce el actuar verdadero, el actuar cristiano –allí donde la vida está dada a sí misma y donde por estar de este modo dada a sí misma ad-

quiere el poder de darse–. La duplicidad del aparecer –el carácter doble de la verdad– explica de modo radical cómo la apariencia exterior de un comportamiento objetivo que se muestra en la verdad del mundo y, por ejemplo, de un comportamiento conforme al modelo representativo de la Ley, no participa en nada del actuar real que actúa en lo secreto de la vida bajo el Ojo omni-vidente de Dios. Y por ello, el comportamiento objetivo exterior en conformidad con la Ley no significa nada –ni en el caso del sacrificio ni en el del ayuno–. Globalmente, el comportamiento exterior, idéntico a fin de cuentas a un proceso objetivo, extrae su diferencia respecto del actuar real y manifiesta su total impotencia en su relación con la Ley trascendente y bajo la mirada de la Ley, en la verdad del mundo. «Es imposible», dice Pablo, «que la sangre de los toros y de los machos cabríos quite los pecados» (Hebreos 10, 4; cf. Salmos 40, 7-9).

La crítica de la Ley en los evangelios no se efectúa como en Pablo, gracias a la ubicación y desplazamiento de una problemática compleja. A decir verdad, ya no se trata de una crítica sino de su rechazo brutal. Éste interviene en la situación crucial que crea de arriba abajo. Ni siquiera es propiamente hablando un rechazo, pues el rechazo mira lo que rechaza y se define además con relación a ello. Si ya no es un tipo de objeción a la Ley, el rechazo la pre-supone a pesar de todo y la sigue de algún modo. En el evangelio, por el contrario, surge un actuar que ya no tiene en cuenta a la Ley y simplemente la ignora. Cristo cura al paralítico en sábado. Entre las múltiples implicaciones de este acto extraordinario está en primer lugar ésta: que la Ley no cuenta, que no es una Ley para el actuar y a la cual éste debería someterse, porque en ese acto precisamente no se somete. Notifica su cese a la Ley de la antigua alianza. Por eso la toma en consideración de la Ley y una reflexión sobre ella, una problemática de la ley, no intervienen aquí sino a título póstumo, en una mirada retroactiva sobre aquello que ha sido superado y que no tiene más vigencia. De ahí el escándalo para todos los que viven todavía bajo la Ley y quieren definir su actuar a partir de ella –a pesar de que, en la práctica, sea eso precisamente lo que nunca hacen–: «Los judíos perseguían a Jesús por haber hecho esto en Sábado». Esta anulación de la antigua Ley y, así, de una ética, es más, de la religión que reinaba hasta ese momento, no puede carecer de un motivo poderoso.

Éste, que recoge las tesis cardinales del cristianismo, es asestado de golpe: «Pero Él les respondió: 'Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también'» (Juan 5, 16-17).

Mediante esta réplica abrupta y a primera vista inadaptada, pues deja de tener en cuenta la Ley cuya no observancia ha provocado el escándalo, Cristo, en efecto, desplaza el tema del debate, trasponiéndolo desde un dominio de realidad hacia otro: del dominio de la Ley, que no es precisamente el de la realidad, al dominio de la Vida. Todavía no apela a una vida fáctica y que, según el curso que sigue y las vicisitudes que atraviesa, podría incluso, considerada desde el exterior y como un comportamiento entre otros, concordar o no con dicha Ley. Lo que se toma en cuenta en una suerte de salto inaudito no son ni tal vida ni tampoco tal actuar, sino la esencia de la Vida fenomenológica y, del mismo modo, su actuar original, él mismo absoluto: el proceso de auto-generación de esta Vida que no deja de auto-engendrarse o, como se dice en Juan, el «Padre» que «no deja de obrar».

En cuanto a Cristo, ha justificado su acto de curar en sábado identificándolo con la esencia original del actuar, idéntica ella misma a la esencia original de la Vida, a saber, el proceso de auto-generación que no cesa. Porque el proceso de auto-generación de la Vida absoluta no cesa, porque «el Padre no deja de obrar», Cristo tampoco deja de obrar, ni siquiera en sábado: «Y yo obro también». Identificando su actuar con el actuar absoluto de Dios, con el proceso que no cesa del auto-engendramiento de la Vida absoluta, Cristo se designa sin equívoco una vez más como consustancial en su actuar al actuar de ese proceso. Es el Archi-Hijo trascendental co-generado en el proceso de auto-generación de la Vida como la Ipseidad esencial y el Primer-Viviente en y bajo cuya forma se cumple únicamente ese proceso. He ahí por qué le está dado como al Padre obrar, y obrar sin cesar. *La vida no conoce el descanso del domingo o del sábado* –lo que vale mejor para el conjunto de los vivientes–.

El desplazamiento violento del principio del actuar, su transferencia desde el universo irreal de la Ley hasta la esencia de la Vida que define la realidad, al tiempo que trastocan el concepto imperante de ética determinan de principio a fin a la ética cristiana. Que ésta haya rechazado la antigua Ley o, más simplemente, que haya cesado de tenerla como principio director del actuar, no significa el abandono de este último a la contingencia

o a la arbitrariedad de la veleidad subjetiva del momento, al placer del sujeto que actúa –¡faltaría más!–. No es la idea de Ley, a decir verdad, la que está en tela de juicio, sino la representación que de ella se hace. Precisamente *la Ley ya no es una representación y no puede serlo. Y ello porque la Ley que ordena el actuar no podría ser de otro orden que el actuar mismo, el cual pertenece a la Vida, sólo despliega su esencia en ella.* Dado que el actuar tiene su puesto en la Vida, no es posible ningún contacto con él, no es concebible ningún modo de actuar sobre él para ponerlo en obra o modificarlo sino en la Vida y gracias a ella. Por tanto, si debe haber un principio del actuar, de modo que éste no sea abandonado a la incertidumbre o al azar, entonces, a falta de ser golpeado por una impotencia radical, ese principio sólo puede serle homogéneo, sólo puede ser la Vida misma. El principio, la Nueva Ley, el Mandamiento, es por tanto esta instancia de la Vida y ninguna otra. Tal es el desplazamiento decisivo operado por Cristo: haber captado y situado el Mandamiento en la Vida, y como Mandamiento de la Vida misma.

Sin embargo, si es la Vida la que en lo sucesivo constituye el Mandamiento, si ella es la Nueva Ley, entonces hay que reconsiderar toda la analítica cristiana de la vida, aunque sólo sea muy brevemente, para ver si ha de poder ser comprendida y percibida en su principio la ética que profesa. ¿Qué significa entonces, a la luz de las intuiciones fundadoras del cristianismo, la tesis según la cual es la Vida misma la que constituye el Mandamiento, el único principio de la ética? Esto ciertamente: que el Mandamiento no es algo exterior a la vida, algo ajeno a lo que ésta se deba someter como a una instancia trascendente y que podría constreñirla –precisamente desde el exterior–. Hipótesis de escuela por otra parte, como Pablo lo ha mostrado, si es verdad que la Ley trascendente, exterior a la vida, ajena a su realidad y, así, a la del actuar, resulta ser por principio una entidad irreal incapaz de actuar. Si es la Vida misma, por el contrario, el Mandamiento, el status de éste cambia completamente: es un Mandamiento radicalmente inmanente, siendo uno con ella y con su movimiento. La relación de la Vida con la Ley se ha invertido, por así decirlo. Ya no es la Ley la que determina la Vida, algo precisamente para lo que se revela incapaz. No se puede decir, ciertamente, que es la Vida la que determina la Ley, pues ya no hay Ley en el sentido ordinario del término, en el sentido de una norma ideal.

Y ello porque ahora esta Ley es interior a la vida, siendo una con ella. Pero es esta situación completamente nueva la que debe ser elucidada. La identificación del Mandamiento con la Vida nos sitúa fuera de la antigua Ley sin decir todavía en qué consiste la nueva, excepto que a diferencia de la primera lleva en ella el Poder. Pero cómo manda el Mandamiento, cómo ejerce su poder, qué manda y a quién, sólo se le puede preguntar a la Vida –si es ella la que manda–.

A la luz del concepto cristiano de vida, la relación entre el Mandamiento y lo que es mandado se desvela con una claridad extraordinaria: es la relación de la Vida con el viviente. La relación que abre la ética cristiana es el nacimiento trascendental del ego. Dado que tal es el Mandamiento de la Vida, lo mandado reviste la forma que le es propia. La relación que abre la ética cristiana es la relación de filiación. Aquel al que se dirige la ética cristiana no es el hombre tal como se comprende inmediata y frecuentemente, tal como se comprende desde Grecia –el hombre que es un ente particular, dotado de propiedades significativas–. Aquel a quien se dirige la ética cristiana es un yo trascendental viviente, éste, este Sí viviente generado en la Ipseidad de la Vida –el hombre si se quiere, pero el hombre trascendental cristiano, definido trascendentalmente por su condición de Hijo y sólo por ella–. Tal es el primer mandamiento de la ética cristiana: vivirás, más precisamente, serás este Sí viviente, éste y ningún otro.

Aquí se abre el abismo que separa la antigua de la nueva Ley: mientras que la primera es incapaz de hacer lo que manda, el actuar que prescribe, de tal modo que aquellos a los que se dirige permanecen a la vez inalterados en su ser real y, sin embargo, malditos por la Ley que no aplican, la segunda, por el contrario, ya ha cumplido la prescripción, ya ha arrojado a la Vida a aquellos a quienes se les ha mandado ser vivientes. De ese extraño Mandamiento que ya se ha cumplido en ellos bajo la forma de ese Sí viviente que cada uno descubre ser, y que ha hecho de cada uno sin quererlo y, por así decir, sin que lo sepa, lo que es, ¿se puede decir todavía que es un Mandamiento? ¿No está unida por principio a la idea de mandamiento una suerte de contingencia, a saber, el hecho de que puede o no ser observado? Y ello porque aquello a lo que se dirige está separado del mandamiento, es distinto en su ser del mandamiento mismo. ¿No adquiere esta separación una significación decisiva, a la vez ética y ontológica, si el actuar

prescrito por la Ley, pero que debe ajustarse a ella, contiene la realidad de tal modo que, privada de ésta, la Ley sólo es una representación vacía cuyo único poder es el de maldecir y condenar? Cuando en la nueva Ley el Mandamiento es la Vida, cuando lleva en sí la realidad y la realización y ya se ha realizado en cada viviente, ¿todavía es lícito atribuirle ese nombre? ¿Cabe concebir una ética si de ahora en adelante todo está cumplido, si no subsiste ninguna tarea, ninguna Ley para indicarla, ninguna libertad para someterse?

Sin embargo, como acabamos de recordar, la relación del Mandamiento con lo que es mandado es idéntica en la ética cristiana al nacimiento trascendental del ego, la institución del hombre trascendental cristiano en su condición de Hijo. El Mandamiento de la Vida, que es la Vida, genera por tanto el ego al que se dirige, al que se dirige por cuanto lo genera y lo instala en su condición de ego viviente. Contiene al mismo tiempo la libertad requerida por todo mandamiento ético por cuanto se dirige y sólo puede dirigirse a una libertad. Se ha visto, en efecto, cómo dado a sí mismo en la auto-donación de la vida y estando así en posesión de cada uno de sus poderes, el ego es desde entonces libre de ejercerlos. En cuanto a la tarea que prescribe el Mandamiento, también ha sido definida: es la de vivir.

Así, la ética cristiana, cuyo Mandamiento es la Vida, contiene en su principio todos los elementos que componen una ética, a pesar de que trastorna su naturaleza y sentido. La nueva Ley ya no es una norma ideal, un nóema vacío, es la esencia que define la realidad, la Vida. Del Mandamiento nuevo brota la naturaleza misma y antes la existencia de aquél a quien se dirige en el proceso mismo mediante el que lo engendra –también su libertad, sin la que no hay ética que valga–. Pero lo que manda ha dicho a aquel a quien se lo manda aquello que se le ha mandado: vivir.

¿Qué significa la tarea de vivir para el que ya está vivo? En la brecha abierta por esta interrogación insólita se precipitan la totalidad de las intuiciones fundadoras del cristianismo. La primera es la definición del hombre como Hijo de Dios. Está claro que lo que tiene que hacer el hombre, lo que debe hacer, pero también lo que puede hacer, depende de su esencia original. Si se interpreta al hombre como un ser natural, tal como hoy se hace, se sigue de ahí que las tareas que se le pueden asignar enraízan en los procesos constitutivos de tal ser y, especialmente, en sus procesos psicológicos, debiendo ser reconducidos los procesos psíquicos a

esos procesos psicológicos de los que sólo son «representantes». Hay un darse previo y, en éste, una programación de modo que el actuar humano sólo es su desarrollo. Si, a pesar de todo, puede imponérsele una norma a éste último, es el todo de ese proceso lo único que puede definirla. Para el individuo biológico (se cree que hay un individuo biológico) se trata de «vivir bien», es decir, de encontrar un equilibrio resultante del buen funcionamiento y de la armonía de los procesos de los que se compone. La idea de un deber ser, de un deber, de una Ley en el sentido de la ética, se muestra privada de fundamento en una «moral» natural cuyo trabajo es más bien, por el rodeo de algún «psicoanálisis», reducir esta Ley a la promesa de una armonía que reposa sobre las estructuras del organismo y está pre-esbozada en ellas.

Cuando el «hombre» se comprende en su condición de Hijo generado en la Ipseidad original de la Vida absoluta, existe ahí también un darse previo. Este darse ya no es una programación sino una pre-destinación: la pre-destinación radical y esencial en virtud de la cual, por su condición de Hijo, *el Hombre está destinado a ser ese viviente generado en la auto-generación de la Vida absoluta, no viviendo sino de ésta, no pudiendo cumplir su propia esencia sino en la esencia de esta Vida absoluta*. Pablo tiene ante sus ojos cuando escribe a los Romanos esta pre-destinación radical y esencial: «...todo contribuye al bien de los que aman a Dios, de los que Él ha llamado según sus designios. Porque a los que conoció de antemano los destinó también desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos» (Romanos 8, 28-29).

Los llamados son los llamados por la Vida, llamados por ella a ser sus Hijos. A éstos la Vida los ha conocido de antemano porque uniéndose a sí misma ha unido a sí a cada uno de ellos; en su auto-revelación a sí, cada uno de ellos ha sido auto-revelado a sí mismo. Pero esta auto-revelación de la Vida absoluta es su Ipseidad original, cuya efectividad es el Primer-Viviente. Así, cada uno de los hijos auto-revelados a sí en la auto-revelación de la Vida no puede serlo más que en la Ipseidad que pertenece a dicha auto-revelación de la Vida, en el Archi-Hijo. En cada uno de los Hijos el Archi-nacimiento del Archi-Hijo se ha cumplido, si es que a su vez era posible que naciese. Si era posible que naciese y si ha nacido, si tenía que unirse a sí en la Ipseidad fenomenológica efectiva y singular de la Vida en el Primer Viviente, entonces Éste de-

bería haber nacido ya, era la primera experiencia consigo de todo viviente concebible y así de todo Hijo constreñido a repetir su condición, «a reproducir desde el principio la imagen», dice el Apóstol. Dado que la auto-generación de la Vida está implicada en la Archi-generación de todo viviente concebible, la pre-destinación consistía en que cada Sí trascendental viviente repitiese en él las condiciones de la Archi-generación, a saber, el Archi-Hijo mismo, «llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos».

La pre-destinación radical y esencial implicada en la condición de Hijo e idéntica a su Archi-generación constituye el principio de la ética cristiana, el Mandamiento. Juan percibe ese Mandamiento bajo su forma original, en la Vida fenomenológica de Dios y como idéntico a ésta.

Lo llama amor de Dios. El amor de Dios es el primero y, a decir verdad, el único Mandamiento de la ética. «No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: amarás al prójimo como a ti mismo» (Romanos 13, 9). Pero, ¿por qué amar a los otros, por qué amarse a sí mismo? Si se trata, en ellos y en mí, del hombre del mundo, casi no hay razón para hacerlo. Las doctrinas más pesimistas, como la de Schopenhauer por ejemplo, quedan muy por detrás del cristianismo en cuanto al enjuiciamiento que se realiza de los hombres; «están llenos de injusticia», según Pablo, «malicia, codicia y perversidad; son envidiosos, homicidas, camorristas, mentirosos, malintencionados, chismosos, calumniadores, impíos, insolentes, soberbios, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a sus padres, inconsiderados, desleales, desamorados y despiadados» (Romanos 1, 29-31). Y según Pedro: «Hacen sus delicias de los placeres de cada día; hombres sucios, corrompidos, se gozan en sus extravíos, mientras banquetean con vosotros. Miran a la mujer adúltera con ojos llenos de pasión y no se cansan de pecar. Intentan seducir a los débiles; tienen el corazón acostumbrado a la codicia. ¡Son unos malditos!» (2 Pedro 2, 13-14).

El Mandamiento se hace comprensible sólo porque el otro, o yo mismo, somos considerados en nuestra condición de Hijo. Pero esto sólo adviene en la medida en que la condición de Hijo remite al proceso de auto-generación de la Vida absoluta. Ésta es el Mandamiento. Además, sólo manda en función de lo que es. El Mandamiento es un Mandamiento del amor sólo porque la Vida es amor. La Vida es amor porque se experimenta a sí misma sin

cesar en el goce de sí, amándose de este modo a sí misma infinita y eternamente. Porque es Vida, «Dios es amor», como dice Juan (1 Juan 4, 8.16). Dios manda el Amor, por cuanto es la Vida absoluta, porque él es amor. Se lo manda a todos los vivientes dándoles la vida, generándolos en sí mismo como sus Hijos, *aquellos que, experimentándose a sí mismos en la experiencia de sí de la Vida infinita y en su amor eterno, se aman a sí mismos con un amor infinito y eterno, se aman a sí mismos por cuanto son Hijos y se experimentan como tales* –igual que aman a los otros por cuanto son ellos también Hijos y por cuanto se experimentan ellos mismos como tales–. Si el Mandamiento sólo prescribe el amor porque Aquel que manda es él mismo amor, esto significa que *lejos de resultar el amor del Mandamiento es por el contrario el presupuesto de éste último.*

La inmersión del Mandamiento en la Vida fenomenológica absoluta que se experimenta a sí misma en el gozo y el amor de sí es, por tanto, lo que invierte a fin de cuentas la relación ética según la cual el Mandamiento determina el actuar y el actuar la realidad. Según esta relación el Mandamiento es impotente, puesto que actuar y realidad están fuera de él. Dado que asimila el Mandamiento del amor con el imperativo ético separado de la realidad, Kant ha podido dirigir contra el cristianismo una crítica que creía radical y ha querido sustituirlo por su moral del deber. Vana pretensión, pues si no se puede mandar amar a alguien que no ama, ¿cómo se le podría mandar cumplir su deber y, por tanto, respetar la ley que lo prescribe? ¿Por qué el respeto a la ley racional llegaría al alma de uno más fácilmente que el amor? Precisamente porque, cosa que Kant no percibe, en el cristianismo el Mandamiento del amor no es una ley ética, no se dirige tampoco a un hombre que habría que persuadir no se sabe cómo para que amase. En el Mandamiento del amor el cristianismo se dirige a un Hijo, a aquél que, dado a sí mismo en la auto-donación de la vida y así en el amor infinito que la Vida absoluta se tiene a sí misma, lleva en él ese amor como lo que le engendra a cada instante. Sólo porque unido a sí mismo en el abrazo patético de la vida, edificado en el amor con el que se ama eternamente a sí misma, abrazándose a sí mismo y amándose a sí mismo en ese amor, convertido en un ego en él y tomando de él su poder, es por esta única razón por lo que, constituido por ese Mandamiento del amor y realizando en él su condición de Hijo, ese ego puede obedecerlo eventualmente.

La inmanencia del Mandamiento respecto al proceso de auto-generación y de amor de sí de la Vida absoluta en el que todo viviente se engendra en su condición de Hijo es lo que Juan reconoce como fundamento de la ética: «El amor consiste en vivir según sus mandamientos. Este es el mandamiento que os fue dado desde el principio para que sea la norma de vuestra vida» (2 Juan 6). E igualmente en la primera carta: «Porque el amor consiste en guardar sus mandamientos» (1 Juan 5, 3). Si guardar en sí el Mandamiento, si vivir en el Mandamiento es vivir en el amor, entonces el que no cumple el Mandamiento, quien no lo guarda en sí, no puede permanecer en el amor: «Si alguien que tiene bienes de este mundo ve a su hermano en necesidad y no se apiada de él, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (1 Juan 3, 17). Pero aquel que, nacido del amor en dicho sentido, y que tomando de su nacimiento su condición de Hijo, sin embargo, pierde ese amor, ése ha perdido al mismo tiempo su condición de Hijo y, dado que sólo es viviente bajo esa condición, mora ya en la muerte: «El que no ama permanece en la muerte» (1 Juan 3, 14). Juan afirma no menos explícitamente que el Mandamiento del amor es el amor de sí de la Vida absoluta que genera en ella a todo viviente en su condición de Hijo, y que así la pérdida del amor es la pérdida de esta condición: «La distinción entre los hijos de Dios y los del diablo es ésta: quien no practica la justicia y quien no ama a su hermano, no es de Dios» (1 Juan 3, 10).

Se manifiesta aquí el nexo de los conceptos fundamentales de la ética joánica. Por de pronto es el nudo esencial del Mandamiento y de la práctica. Dado que el Mandamiento es idéntico al proceso de generación del viviente en su condición de Hijo y, así, a la efectuación de la vida en él, a su praxis viviente, Mandamiento y praxis, Mandamiento y actuar, van juntos –procediendo el actuar del viviente del actuar en él de la Vida absoluta, de su obra incesante–. Pero es más tarde, en la no práctica del Mandamiento, cuando el viviente no permanece ya en el amor y se halla como expulsado de su condición originaria, cuando Mandamiento y práctica divergen en una suerte de catástrofe de la que surge la ética de la Ley Antigua. Es entonces cuando, vaciado de sustancia, el Mandamiento requiere una práctica con la que ha dejado de coincidir, y en la que ya no se ve de dónde vendría y tomaría su poder.

El segundo nexo evidenciado por Juan une los conceptos de praxis y de verdad. Porque el actuar pertenece a la vida y sólo es posible en ella, su status fenomenológico es el de la vida, su auto-revelación como auto-afección patética. Esta auto-afección patética constituye precisamente la posibilidad de todo poder y de todo actuar concebible, que no puede ejercerse más que si se posee en dicha auto-afección patética y por ella. Ahora bien, esta auto-afección patética de la vida, su amor infinito a sí, define a la vez la esencia originaria de la Verdad y la de la Vida. La pertenencia del actuar a esta esencia originaria de la Verdad y de la Vida es lo que resulta de este texto decisivo: «*Sabemos que conocemos a Dios,* si observamos sus mandamientos» (1 Juan 2, 3). No los observamos como los sabios observan una molécula por el microscopio. No los observamos como los escribas y fariseos analizan y comentan la Ley. Los observamos poniéndolos en práctica. *Lo que actúa en la práctica del Mandamiento del amor es la Vida absoluta que da al Hijo a sí mismo dándose a sí, de tal modo que, en esta práctica, es Dios mismo quien se auto-revela, quien se ama a sí mismo con su amor infinito.* «El que dice: 'yo lo conozco', pero no guarda sus mandamientos es un mentiroso y la verdad no está en él. En cambio, *el amor de Dios llega verdaderamente a su plenitud* en aquel que guarda su palabra. *Esta es la prueba de que estamos en él,* pues el que dice que permanece en él *tiene que vivir como vivió él*» (1 Juan 2, 4-6, el subrayado es nuestro).

La pertenencia del actuar a la verdad y a la carne patética de su amor, al ejercer su capacidad de hacer efectiva esta verdad y este amor, tal es el fundamento de la ética cristiana y de su poder para devolverle a cada uno su condición de Hijo.

La correlación del actuar y la verdad en el Mandamiento del amor es explícita y es la que hace del actuar el lugar de emergencia y de reconocimiento de la Verdad: «Hijos míos, no amemos de palabra ni con la boca, sino *con hechos y de verdad.* En esto sabremos que somos de la verdad» (1 Juan 3, 18-19, el subrayado es nuestro). Por eso, el poder de revelación del actuar es constantemente afirmado y la revelación reconducida a éste, que entonces no es sino el proceso de auto-cumplimiento de esta revelación. Esta auto-revelación y, así, la posibilidad del reconocimiento de lo que está implicado en la condición de Hijo, se ofrecen por todas partes en el Mandamiento del amor y como su efectuación: «La distinción entre los hijos de Dios...»; «en esto

hemos conocido lo que es el amor...»; «por eso sabemos que él permanece en nosotros...» (1 Juan 3, 10.16.24). Y lo que permite en cada caso ese reconocimiento está igualmente claro, es el actuar del Mandamiento de Vida: «...quien practica la justicia... quien ama a su hermano, quien ha dado su vida, quien guarda sus mandamientos» (*ibid.*).

La «observancia» del Mandamiento, la actualización del proceso de generación que ha conducido a cada uno a su condición de Hijo y, así, la reinserción de éste en su conciencia original, tal es el actuar ético en el que surge el amor: «El que acepta mis preceptos y los pone en práctica, ése me ama de verdad» (Juan 14, 21). El que me ama quiere decir: aquel en cuyo actuar la auto-revelación de la Ipseidad esencial en la que está engendrado es el puro goce de esa Ipseidad, el amor de Cristo. El texto prosigue: «Y el que me ama será amado por mi Padre». Esto quiere decir: dado que el auto-goce del Archi-Hijo no es más que el auto-goce de la Vida absoluta abrazándose a sí misma y, así, amándose a sí misma eternamente en él, entonces aquel que ama a Cristo lleva consigo todo esto: el auto-goce de Cristo como auto-goce del Padre, de modo que éste está presente en cada Hijo porque se autoexperimenta en el auto-goce del Hijo en el que se cumple el autogoce del Padre –el amor infinito por sí de la Vida–. Pues esa es a fin de cuentas la esencia y la finalidad última de la generación de cada viviente en la Vida absoluta: que ésta se abrace a sí misma en él desde que está vivo. «También yo lo amaré y me manifestaré a él» (Juan 14, 21). A él, que no es nada más en su auto-goce que el auto-goce de Cristo como auto-goce del Padre.

La ética cristiana es el cumplimiento de las implicaciones fenomenológicas y ontológicas decisivas que componen el nudo del cristianismo. Así reconduce de un modo ejemplar a su Verdad; al modo de revelación de la Vida absoluta que es la esencia de esta Vida y Dios mismo, según se muestra en la extraordinaria pregunta de Judas (no el Iscariote) que surge de modo aparentemente insólito en mitad del texto que comentamos: «*¿Cuál es la razón de manifestarte sólo a nosotros y no al mundo?*» (Juan 14, 22, el subrayado es nuestro). La respuesta contiene las implicaciones decisivas que nos hemos esforzado en explicar, y lo hace con una densidad asombrosa: «El que me ama, se mantendrá fiel a mis palabras. Mi Padre lo amará, y mi Padre y yo vendremos a él y viviremos en él».

11
Las paradojas del cristianismo

La ética cristiana nos sitúa ante algunas paradojas. Y dado que esta ética hunde sus raíces en las intuiciones fundadoras del cristianismo, esas paradojas son también las paradojas del cristianismo. Sin embargo, algunas de ellas son puramente aparentes y sólo aludiremos a ellas brevemente. Otras parecen poner en tela de juicio los fundamentos. La cuestión, entonces, es saber si los quiebran realmente o, por el contrario, permiten probar su consistencia.

Una primera paradoja está relacionada con la llamada crítica de las obras. Esta crítica impugna la posibilidad que tiene el hombre de salvarse gracias a sus propias obras, es decir, a ciertos actos de los que él sería autor. ¿Cómo puede dirigirse semejante crítica a la ética que confía explícitamente al actuar, y en este caso a un actuar que es obra del individuo, el poder de restituir a éste a su condición original de Hijo y así salvarlo? Por otra parte, en la afirmación reiterada de la necesidad de cumplir el Mandamiento del amor, en dicho cumplimiento, es donde Juan sitúa la salvación. El amor, en la obra del amor, no sólo tiene la experiencia de sí, sino que se edifica en ella y de ella toma su realidad. Y como la salvación consiste en la realización del amor, es de las obras de donde proviene. La formulación de esta tesis se encuentra no menos explícita en la Carta de Santiago: «¿Acaso no alcanzó Abraham, nuestro antepasado, el favor de Dios por sus obras, cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar» (Santiago 2, 21). La referencia al actuar efectivo tiene aquí una fuerza cautivadora, porque la mano que el ángel detiene es la misma mano de Abraham, la que va a herir a su hijo, como puede verse en tantísimos cuadros famosos. Es el acto mismo, el acto

monstruoso y real de degollar a su propio hijo, el que contiene la salvación. Para realizar ese acto, Abraham debía tener una fe absoluta en su Dios, pero es el acto, y sólo él, lo que la hace efectiva. Ante el acto propiamente dicho, la fe aparece minada por una especie de duda, la misma que detiene el acto. La fe atestigua ser la fe, una fe absoluta y que sólo como tal es posible, cuando pasa al acto, cuando se arroja desaforadamente en él. De ahí que Santiago diga en su Carta: «Por las obras se hizo perfecta la fe». E incluso: «Por las obras alcanza el hombre la salvación y no sólo por la fe». E incluso más categóricamente: «Muéstrame tu fe sin las obras, que yo por las obras te mostraré mi fe» (Santiago 2, 22.24.18).

Como sabemos, Pablo, en nombre de la fe, niega a las obras el poder de conferir la salvación o, como él dice, la justicia, «la justicia que procede de la fe de Cristo, que viene de Dios a través de la fe» (Filipenses 3, 9). En cuanto a la fe, es efecto de la gracia, de manera que a fin de cuentas es por ésta por donde viene la salvación. Pero entonces, «si es por la gracia, ya no es por las obras, pues entonces la gracia ya no sería gracia» (Romanos 11, 6). La cuestión de saber si el hombre puede salvarse por sí mismo, es decir, por sus obras, o si su salvación es sólo fruto de la gracia, algo pues arbitrario, de Dios, ocupará durante siglos tanto a los teólogos como a los fieles, que se preguntan si todavía vale la pena molestarse tanto si la salvación sólo viene de una gracia que Dios da gratuitamente.

Contentémonos aquí con observar que la cuestión de saber si el hombre puede asegurar su salvación por sus propias obras es ajena al cristianismo y, como tal, no debiera haber sido planteada. Esto es lo que resulta una vez más si nos referimos a una de sus intuiciones fundadoras, a saber, que, según el Nuevo Testamento, el hombre, en el sentido en que hoy lo entendemos, por ejemplo el hombre de la democracia, el hombre autónomo y como tal capaz de actuar por sí mismo, no existe. Sólo existe aquel que en virtud de su nacimiento trascendental en la Vida absoluta es un Hijo y sólo como tal es posible. El Hijo no sólo toma de la Vida absoluta su condición de viviente, sino también la posibilidad de actuar, tal como hemos dicho: dado a sí en la auto-donación de la Vida absoluta, se encuentra desde entonces en posesión de sí y de cada uno de sus poderes, en condiciones de ponerlos en juego y, por ello, libre de hacerlo. Pero si lo que le es dado al hombre es la posibilidad de actuar –por la gracia, si se quiere así

decir–, entonces, ¿cómo podría siquiera uno de sus actos escapar a esa condición, surgir de una iniciativa cuyo fundamento fuese verdaderamente el hombre? Lo que Pablo critica en la pretensión de que las obras salven por sí mismas es creer que son algo hecho por el hombre gracias a su actividad autónoma. En la Carta a los romanos, poco después de la afirmación en virtud de la cual la salvación no viene «por las obras» sino «por la gracia», tiene lugar la inequívoca declaración: «No eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz la que te sostiene a ti» (Romanos 11, 18).

En consecuencia, lo que está en cuestión son las obras «humanas» que vienen de un poder que sería el del hombre y, por tanto, explicable a partir de él. Contra estas obras se formula una objeción, a saber, que son obras de la Ley; lo que quiere decir que el hombre las ha hecho tomando la Ley como modelo. A la impotencia del hombre, incapaz de producir por sí mismo la obra salvadora, se añade la impotencia de la Ley de ser cumplida por sí misma, de manera que estas dos impotencias se superponen aquí para arruinar definitivamente la eficacia de las «obras». La Fe que Pablo les opone brutalmente debe entenderse también a la luz de las intuiciones fundadoras del cristianismo, no como una forma de pensamiento sino como una determinación de la Vida. Pues, según hemos observado, la Fe no se produce en el campo del saber, como una especie de saber de grado inferior cuyo objeto sería presumido sin ser verdaderamente visto y, tal vez, sin poder serlo nunca –saber, pues, no solamente inferior sino propiamente ilusorio–. La Fe no es una conciencia significante todavía vacía, incapaz de producir por sí misma su contenido. La Fe no pertenece al ámbito de la conciencia, sino del pathos. Proviene del hecho de que nadie se ha dado nunca la vida, sino que la vida se da, y se da al viviente como aquello que lo sumerge en sí mismo –por el hecho de que en ella es viviente de los pies a la cabeza, tanto tiempo como lo da a sí mismo–. La Fe es la certidumbre de vivir del viviente, certidumbre que a fin de cuentas no puede venirle más que de la propia certidumbre que tiene la Vida absoluta de vivir absolutamente, de su auto-revelación en exclusiva y sin reserva en la fuerza invencible de su Parusía. Venida a él de la propia certidumbre que tiene la vida de vivir, la Fe es en la vida de cada yo (*moi*) trascendental la experiencia que éste tiene de la Vida absoluta. De ahí le viene su incoercible poder, no el del ego trascendental situado en sí mismo y en su Yo Puedo en la auto-

donación de la Vida absoluta, sino el poder de esta auto-donación, su abrazo invencible y eterno. Por eso la Fe no saca nunca su fuerza de un acto temporal y no se confunde nunca con él. Ella es la Revelación en el hombre de su condición de Hijo, la captación del viviente en la auto-captación de la Vida.

Entonces la Fe sólo puede oponerse a las obras humanas, no al Mandamiento del amor al que conduce. Y si no es otra cosa que la experiencia de la Vida absoluta en todo viviente, la Fe es también la experiencia de su actuar absoluto en cuanto actuar que se revela como el actuar de un Hijo y ya no como el de un hombre. Pablo designa en términos adecuados a los gálatas esa experiencia de sí, ese amor de sí de la Vida absoluta en todo viviente que experimenta en la Fe su condición de Hijo y que actúa en función de dicha experiencia: «La fe que actúa por medio del amor» (Gálatas 5, 6). De este modo, lo que Pablo dice es a fin de cuentas lo mismo que dice Juan. En el fondo de todo actuar concebible, del Yo Puedo del ego, está ese otro actuar, el de la Vida absoluta que se revela a sí misma uniendo al ego consigo mismo, la Archi-Revelación de la Archi-generación, el Ojo omni-vidente al que todo acto, hasta el más modesto, debe el unirse consigo y el poder de actuar –el Ojo omni-vidente que lo precede y lo acompaña como su posibilidad más interior y más inevitable–. Esta conexión infranqueable entre la Archi-Revelación de la Vida absoluta en todo ego viviente y su acto más simple es lo que prorrumpe en la fulgurante palabra del Apocalipsis: «Yo soy el que escudriña las entrañas y los corazones y quien os dará a cada uno según vuestras obras» (Apocalipsis 2, 23).

Al examinar cualquiera de las paradojas del cristianismo, se nos remite a sus intuiciones fundadoras. Por tanto, en lugar de enumerar esas paradojas para buscarles a continuación y en cada caso una solución, es mejor proceder a la inversa: reunir y mantener juntas esas intuiciones para reconocer en ellas el origen del conjunto de paradojas que inevitablemente las siguen y sus respectivas «pruebas». No ya pruebas de hecho sino en cierto modo apodícticas, que reciben su validez del Fondo mismo, de la Vida absoluta y del proceso eterno en el que ésta genera a todos los vivientes.

Cuatro intuiciones fundadoras que determinan el núcleo esencial del cristianismo hacen inteligible al mismo tiempo el conjunto de esas paradojas. Son las siguientes:

1. La duplicidad del aparecer.
2. La estructura antinómica de la vida misma, de la que todavía no hemos hablado y de la que nos vamos a ocupar después.
3. La diferencia entre la Vida y el viviente, la que separa la auto-afección (absoluta) de la primera y la auto-afección (relativa) del segundo.
4. La significación decisiva de la praxis y de la Ipseidad en la esencia de la vida.

La duplicidad del aparecer hace que todo sea doble en el cristianismo. Doble, en primer lugar, el aparecer mismo, es decir, el modo de aparecer. Por una parte, el modo de aparecer de la Vida que se abraza a sí misma inmediatamente en su propio pathos sin jamás ponerse a distancia. Por otra, el modo de aparecer del mundo como el «afuera», el horizonte de exterioridad sobre cuyo fondo deviene visible todo lo que se nos muestra en la luz de ese «mundo»: cosas e ideas. En consecuencia, por un lado la Verdad patética e inextática de la Vida. Por otro, la verdad extática del mundo, la aparición de ese medio de exterioridad en el que todo se nos muestra como exterior. *Dado que el modo de aparecer es doble, lo que aparece, aunque sea lo mismo, aparece sin embargo de dos modos diferentes, bajo un doble aspecto.* Así, nuestro cuerpo, que es un solo cuerpo, se nos aparece de dos modos diferentes; primero, como ese cuerpo viviente cuya vida es mi propia vida, en cuyo interior estoy situado, con el que coincido a la vez que con todos sus poderes –ver, tomar, moverse, etc.–, de manera que son míos y que Yo Puedo ejercerlos; después, como ese cuerpo que Yo Puedo ver, tocar, sentir a la vez que cualquier otro objeto. Pero lo que es verdad de mi cuerpo lo es de cada uno de mis comportamientos: vivido por mí interiormente en la identidad de mi propia vida, apareciéndoseme a una exteriormente, a mí igual que a los otros, bajo la forma de un comportamiento semejante a cualquier proceso objetivo.

Todo es doble, pero cuando lo que es doble, lo que se nos propone bajo un doble aspecto, no es en sí más que una y la misma realidad, entonces uno de sus aspectos no es más que una apariencia, una imagen, una copia de la realidad, mas no esa misma realidad –justamente su doble–. Hay, pues, dos posibilidades: que ese doble, esa apariencia exterior, corresponda a la realidad o que

no corresponda a la realidad. En el último caso, la apariencia es un engaño, es la apariencia de un actuar que no se produce, sin embargo, ahí donde el actuar extrae su posibilidad, en la vida invisible del viviente. Así, se produce por ejemplo un comportamiento exterior que aparenta ser el del ayuno, con todas las características del ayuno, pero quien así se comporta, ese de quien se dice que ayuna y que presenta todos los signos y estigmas del ayuno, en realidad no ayuna. Lo mismo pasa con el que adopta las posturas del creyente y realiza todos sus gestos: ése tampoco cree. Instituyendo la posibilidad permanente del engaño y de la mentira, la duplicidad del aparecer despliega un universo cuyo principio es la hipocresía. No es que ésta se establezca como un estado de hecho siempre realizado, como si todos los comportamientos desvelables en semejante universo fuesen comportamientos hipócritas. En ese caso no cabría ninguna hipocresía. Es precisamente con el carácter de posibilidad principial siempre abierta como la realidad del aparecer hace que reine la hipocresía en un sistema metafísico constituido y definido por esa dualidad. Cristo la ha criticado sin cesar y con inaudita violencia, precisamente porque el sistema metafísico del cristianismo se apoya en la duplicidad del aparecer y, como tal, resulta ser el de una hipocresía posible en su mismo principio.

Al ser tal la posibilidad permanente de la hipocresía en un universo así, los «valores», predicados por Juan más que por ningún otro, son los valores de la verdad, Verdad que es la de la Vida, y que no existe sino en ella –allí donde ha devenido imposible toda duplicidad–: ante el Ojo omni-vidente de Dios mismo.

Pero lo que reina, a una con la posibilidad principial de la hipocresía y a la vez en la duplicidad del aparecer y por él, es también la paradoja. La paradoja cristiana no es aquí lo que se opone a la opinión general, incluso cuando de hecho se opone. La paradoja mantiene unidas dos verdades que se excluyen de tal modo que, siendo posible cada una por separado, es realmente inadmisible afirmarlas a la vez. Pues uno puede perfectamente creer o no creer, puede ayunar o no ayunar, pero no es posible que éste y no otro crea y no crea al mismo tiempo, ayune y no ayune al mismo tiempo. A menos que el aparecer en el que todo ello se muestra sea doble, de tal manera que en él, en este doble modo de aparecer, una misma cosa, una misma realidad –creer, no creer, ayunar, no ayunar, ser alguien, éste y no otro– resulte desdoblada

a su vez y revista una doble apariencia, creencia e increencia, ayuno y ausencia de ayuno. Creencia e increencia, ayuno y ausencia de ayuno pueden darse en un mismo individuo al mismo tiempo, puesto que todas ellas son apariencias, cada una tiene por sí la efectividad de su aparición, y bajo esa condición es innegable. Esta co-presencia a un tiempo, en un mismo individuo, de dos determinaciones opuestas y contradictorias pero aparentes ambas, mostrándose la una como la otra, es, según hemos visto, la hipocresía. La hipocresía es el prototipo de la paradoja cuya naturaleza tratamos de elucidar –paradoja, pues, que como la hipocresía, tiene su principio en la duplicidad del aparecer–.

Sin embargo, según hemos visto también, en la duplicidad del aparecer de una misma realidad, sucede que esta realidad sólo es real una vez, cuando se abraza a sí misma de tal manera que está en la carne y en la irreductibilidad de su pathos; mientras que su aparición exterior en el «fuera de sí» de un mundo no es justamente más que una simple apariencia. Una apariencia tal, que es lícito concebir que nada le corresponde en la efectividad de la vida: ninguna fe real en el comportamiento exterior de la fe –puesto que, a mayor abundamiento, esta fe sólo es real en la vida y como la experiencia que cada viviente tiene en sí de la Vida absoluta–. Por eso el cristianismo puede proceder a la inversión de los valores del mundo. Y puede hacerlo, no por un resentimiento respecto a esos valores que le llevase a denigrar y odiar lo que no posee, sino porque esos «valores» no son más que una apariencia en el mundo: la apariencia del ayuno, la fe, el amor, la fuerza que pertenece al amor –en suma, la apariencia de lo que sólo adquiere efectividad en la vida–. La duplicidad del aparecer abre el espacio en el que se ubican la realidad y su contrario. El cristianismo no invierte en absoluto los valores, sino que hace todo lo contrario: les asigna su sitio insoslayable. Confiándolos a la Vida, se los retira al mundo. Al mismo tiempo, distingue dos valores fundamentales, o mejor, por un lado, el valor fundamental y el lugar de todos los valores; por otro, el contra-valor y el fundamento de todos los contra-valores. La Verdad, la Vida. La mentira, el mundo. De ahí que Cristo diga: «Vosotros sois de abajo; yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo; yo no soy de este mundo» (Juan 8, 23). Ha dicho: «Yo (*moi*)», queriendo decir la Vida, la Verdad; «el mundo», queriendo decir su contrario, la mentira, la hipocresía. «Yo (*moi*), la Verdad, la Vida». Porque la auto-reve-

lación de la Vida que es la Verdad se cumple en la Ipseidad del Primer Viviente, en ese Yo (*moi*) que es Cristo.

Cuando la duplicidad del aparecer ha conferido a todo una doble apariencia, de tal modo que sólo una de ellas contiene la realidad mientras que la otra no es de hecho sino el doble inconsistente y vacío, si hemos de decidir finalmente dónde está la apariencia y dónde la realidad y legitimar esa decisión, se impone un criterio. Porque cada apariencia, en suma, toda apariencia, tiene por sí la efectividad de su aparición, es un dato fenomenológico de la misma calidad que la otra. Aquí es donde el cristianismo invierte los valores, los valores de verdad, sustituyendo por todas partes la verdad del mundo por la de la Vida. Ahí se descubre su carácter revolucionario. Pues si hay algo obvio a los ojos del pensamiento occidental y de su racionalismo es que el criterio de toda verdad concebible reside en la percepción, sea ésta sensible o inteligible. Por vía de consecuencia, el criterio de toda racionalidad consiste en el hecho de tomar esta percepción como fundamento de toda aserción posible, que ha de ser racional por cuanto se apoya en el darse perceptible y se atiene a él firmemente. Lo que invierte brutalmente el cristianismo es el criterio de todo conocimiento racional que es también el del sentido común. Para él, la verdad no consiste en mostrarse en la luz del mundo sino, podríamos decir, en todo lo contrario, en sustraerse a ella. Tal es el caso de la vida, que, no mostrándose nunca en un mundo y no dependiendo de él su manifestación, no deja de mostrarse en su carne patética e irrecusable. Esta inversión radical del criterio de toda verdad es una paradoja, pues trastorna completamente los modos de pensar de la humanidad, los de hoy y los de antaño. Aparte de esos modos de pensar, lo que resulta invertido son los modos de decir, los modos de hacer, los comportamientos prácticos de las sociedades así como los de los individuos.

De esta paradoja se desprende ciertamente una multitud de consecuencias que son por sí mismas otras tantas paradojas y que aquí nos limitamos a mencionar o a recordar. En primer lugar, la acción de gracias que Cristo dirige a su Padre por hacerse conocer, no por los que poseen el conocimiento, sino por los que no lo poseen: «Quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él» (Marcos 10, 15). Paradoja, en efecto, que concede el saber de lo Esencial a quienes no saben nada; pero paradoja aparente si lo Esencial es la Vida ajena al saber pero consustancial a

todos los que ella genera como sus Hijos. Paradoja incluso porque sitúa el criterio de verdad no en su universalidad sino, al contrario, en una singularidad absoluta, en un Yo (*moi*), por muy prestigioso que éste sea: «¡Yo soy la verdad!»; «yo os daré un lenguaje y una sabiduría» (Lucas 21, 15). Paradoja aparente aquí también si es cierto que la posibilidad primera y última de toda verdad es su auto-relación en la Ipseidad esencial de un Primer Viviente. Paradoja siempre si a la inversión del saber, de su criterio de evidencia, de su carácter de universalidad, le corresponde necesariamente el de todas las leyes tanto prácticas como teóricas –y así, el de la sabiduría que reposa en ellas y en su observación–. «¿No ha hecho Dios necia la sabiduría del mundo?» (1 Corintios 1, 20). Y paradoja completamente aparente si junto a la vida reinan otras leyes que las que gobiernan el curso de las cosas y con las que los hombres tratan a su vez de regular sus acciones: las leyes de la vida justamente.

Si de lo que se trata ahora es de comprender una nueva serie de paradojas, que ya no residen en la duplicidad del aparecer sino que encuentran su principio en la Vida misma y en su Verdad propia, son las leyes de la vida las que deben ser tenidas en cuenta. De lo que se tratará de ahora en adelante es de la auto-revelación de la Vida en su pathos. Es este modo de revelación original de la vida lo que constituye el principio más grave de la paradoja. *Dado que ese modo de revelación se propone en sí mismo como una antinomia, determina la estructura antinómica de la vida misma*, independientemente y más allá de toda oposición al mundo y a su verdad. Ahora bien, la estructura antinómica de la vida es una estructura universal, atañe a toda vida posible cualquiera que ésta sea y, por lo mismo, a todo lo que extrae de la vida su propia posibilidad: a todo viviente concebible. La percepción clara de esta estructura antinómica de la vida constituye lo que nosotros vamos a llamar la segunda intuición fundadora del cristianismo.

El modo de revelación propio de la vida consiste en el mero hecho de experimentarse a sí mismo. Como ya sabemos, hay dos maneras de experimentarse a sí mismo: la de la Vida absoluta, que es la de Dios, y la de cada viviente, de ese viviente que soy yo mismo. Experimentarse a sí mismo a la manera de este viviente que soy yo mismo es ser radicalmente pasivo respecto a su propia vida, padecerla a cada instante en un padecer más fuer-

te que toda libertad. Lo que se experimenta es el sufrir, el hecho de ser sí-mismo, soportarlo, soportarse a sí mismo, sufrirse a sí mismo, de tal modo que ese «sufrirse a sí mismo», ese «soportarse a sí mismo» es el único modo de acceso que conduce a cada uno a sí mismo. Ese modo de acceso es la vida. Es ciertamente la estructura fenomenológica de la vida la que designa el «sufrirse a sí mismo». Dado que el «sufrirse a sí mismo» es la estructura de la vida, ésta resulta ser al mismo tiempo la estructura del viviente, del viviente que sólo es dado a sí mismo en la auto-donación de la vida, auto-donación que no es sino ese «sufrirse a sí mismo». En esta auto-donación de la vida en la que el viviente es dado a sí mismo, en ese «sufrirse a sí mismo» que constituye la estructura fenomenológica de la vida y, así, la de todo viviente, hemos reconocido la materia fenomenológica como un pathos, una afectividad pura y trascendental, la carne afectiva concreta en la que en todas partes y siempre la vida se afecta a sí misma por el hecho de ser la vida. Lo que percibimos entonces es que *ese pathos no es de ninguna manera indeterminado*, que reviste en cada caso la forma concreta de una tonalidad específica, la del sufrir contenido en el «sufrirse a sí mismo» y constitutivo de su esencia La afectividad trascendental que pertenece a la esencia de la vida como el modo original en virtud del cual ésta se fenomenaliza es una tonalidad afectiva particular aunque fundamental, la tonalidad del sufrir que determina de primeras y de arriba abajo cualquier vida posible y, así, a todo viviente.

Experimentándose a sí mismo en el «sufrirse a sí mismo» de la vida, cada viviente se relaciona consigo de manera que se soporta a sí mismo, hallándose encargado de sí sin haberlo querido, pero además sin poder descargarse nunca de esa carga que él es para sí mismo. Encargado de sí para siempre, no puede romper la ligadura que lo sujeta a sí mismo en el «sufrir» del «sufrirse a sí mismo». Esta ligadura es su ipseidad, la ipseidad de su Sí. La ipseidad no es la identidad, la simple identidad consigo de un yo (*moi*) definido por esa estructura formal y vacía, la estructura formal y vacía del A = A. Es tan vacía esta identidad que, desde el primer paso, se ha perdido quebrantada en la diferencia; la diferencia del A consigo mismo, diferencia a la que esta identidad es idéntica. La verdadera ipseidad es una tonalidad afectiva fundamental e irremisible, la tonalidad fenomenológica pura en la que, sufriéndose y soportándose a sí mismo, el Sí es arrojado en sí

mismo, en ese sufrir y por él, para sufrir y soportar –sufrir y soportar ese Sí que es–. Pesada carga ésta. Pero más pesado, si cabe, el hecho de no poder descargarse de ella. Tan pesado que bajo ese fardo del que no puede deshacerse, el sufrir se transforma en un sufrimiento insoportable, pero consustancial a la vida del viviente y a su ipseidad. Del sufrimiento de ese Sí cargado de sí en el sufrir de su ipseidad se eleva entonces la angustia, angustia del Sí de ser un Sí; ese Sí que es sin poder sustraerse ni escapar a esa condición, al hecho de que es un Sí y, más aún, éste, el Sí particular que es y que tiene que ser para siempre. Esa angustia, llevada a su término, se llama desesperación. La angustia y la desesperación no advienen al yo por mor de las vicisitudes de una existencia personal, sino que nacen en él, en la estructura fenomenológica de la Ipseidad que hace de él un Sí y en la tonalidad afectiva del «sufrirse a sí mismo» en que consiste la esencia de esa Ipseidad.

Por cuanto el yo se experimenta a sí mismo y lleva a cabo la experiencia de sí en el «sufrirse a sí mismo» de su Ipseidad y en el sufrimiento que le viene del carácter inexorable de ese sufrir, entonces es puesto en posesión de sí y de cada una de las modalidades de su vida, goza de sí, es el goce, es la Alegría. Cuanto más fuerte es el sufrimiento en que, arrojado en sí, librado a sí, abrumado por el fardo que es para sí mismo y del que no puede descargarse, se experimenta a sí mismo en el sufrir de ese «sufrirse a sí mismo», más fuerte es esa experiencia, más violento el abrazo en que se abraza y se apodera de sí y goza de sí –más fuerte es la alegría–.

De este modo se nos descubre la estructura antinómica de la vida como antinomia de las tonalidades fenomenológicas afectivas fundamentales en las que se revela a sí misma experimentándose a sí misma en la carne de su propio pathos; de tal modo que ese pathos no es tributario de una sucesión azarosa de acontecimientos externos sino que se halla escindido, en virtud de la estructura del modo de revelación propio de la vida, en dos tonalidades afectivas fundamentales y opuestas. Y lo que hay que entender es esta oposición de las dos tonalidades fenomenológicas co-constitutivas de la auto-revelación de la vida. Pues no se trata precisamente de una oposición en el sentido habitual, de una oposición entre términos opuestos. Más propiamente, Sufrimiento y Alegría están ligados por una afinidad esencial que re-

mite a una unidad primitiva: la unidad absolutamente primitiva y original del Sufrir y del Gozar. Esta unidad consiste en que el sufrir se muestra como el camino que conduce al gozar y, por tanto, como su condición. Pues la vida del Sí viviente sólo viene a sí experimentándose a sí misma en el sufrirse a sí mismo, de suerte que el sufrir es verdaderamente un camino y una vía. Se trata, pues, de una vía, de la experiencia que la vida ha de atravesar para, en esta experiencia y por ella, alcanzarse a sí misma y venir a sí en el venir a sí que es la esencia de toda vida, el proceso de su auto-revelación.

Pero el sufrir no es una vía y un camino como puede parecer a primera vista, no define ningún lugar en el que haya que permanecer para tener que abandonarlo en seguida a fin de entrar en otro lugar y permanecer a su vez en él, en ese lugar en que reina la alegría. Muy al contrario, el sufrir se conserva en el gozar como *aquello que conduce a él por conservarse en él*, como su íntima condición nunca abolida. Pues la vida se alcanza a sí misma en el gozar de sí de su propio goce únicamente en su «sufrirse a sí misma» y por su cumplimiento. Sólo en el punto extremo de este sufrir y cuando es llevado a su paroxismo en el extremo del sufrimiento, en esa extremidad del sufrir, el gozar se ve conducido él mismo a su punto extremo y elevado a su paroxismo, al culmen de la beatitud y la alegría. Tal es la estructura antinómica de la vida, su división en la dicotomía de la afectividad, entre las tonalidades opuestas del sufrimiento y la bienaventuranza, de tal modo que la primera no conduce a la segunda sino porque se consuma y no deja de consumarse en ella como aquello que la da a sí misma, en calidad de su condición íntima e insuperable.

Dichosos los que sufren. Aquí surge la extraordinaria palabra pronunciada antes de todos los siglos, antes de que fuesen la tierra y el cielo; una de aquéllas de las que Cristo mismo ha dicho: «El cielo y la tierra pasarán pero mis palabras no pasarán» (Lucas 21, 33). La segunda intuición fundadora del cristianismo que no habíamos mencionado hasta ahora es la co-pertenencia del sufrimiento con la alegría como su condición de posibilidad íntima e insuperable. A la segunda intuición fundadora va unida, pues, una nueva serie de paradojas enunciadas en las Bienaventuranzas. Mientras las paradojas analizadas hasta ahora radicaban en la duplicidad del aparecer, en la doble verdad de la Vida y del mundo, las paradojas de las Bienaventuranzas se relacionan de modo

esencial con la vida y con su estructura interna. La mayor parte de ellas expresan la co-pertenencia original del sufrir con el gozar. Esta co-pertenencia define la Archi-estructura del pathos que exige que sea en el cumplimiento del sufrir y en su devenir propio, y sólo de este modo, como deviene y se cumple el gozar.

En consecuencia, esta serie de paradojas reviste una misma forma. En ella se afirma la bienaventuranza como la porción de aquellos que están arrojados en el sufrimiento. Ni la bienaventuranza a la que conduce, y todavía menos la relación que los une, son meros hechos. Sufrimiento, bienaventuranza, implicación del primero en la segunda y, de este modo, de la segunda en el primero, son esencias, procesos en devenir regulados por éstas: las estructuras aprióricas de la fenomenalización de la fenomenalidad, por cuanto ésta se lleva a cabo con la investidura del vivir de la vida. Por ello, en todo vivir efectivo y para que sea tal, sufrir y gozar son los modos conjuntos y contemporáneos de su auto-afección patética. Razón por la que el sufrimiento no está motivado por condiciones particulares, sino por su estructura fenomenológica, el sufrir en cuanto da a la vida el apoderarse de sí en el gozar de sí. Por ello son igualmente Bienaventurados los pobres, los afligidos, los hambrientos, los perseguidos, los calumniados, los que sufren por la justicia. La Bienaventuranza no se añade a su sufrimiento a posteriori por una suerte de adjunción sintética, como una recompensa o como una promesa sostenida en vilo, más allá del sufrimiento mismo –en otro mundo que le sucedería–. Pues la Bienaventuranza no sucede al sufrimiento sino por ser éste la vía que conduce a ella, vía fuera de la cual no es posible ningún acceso a la Bienaventuranza. Y ello porque el sufrir pertenece al vivir del que la Bienaventuranza no es sino su consumación. El vínculo interior entre sufrimiento y Bienaventuranza es lo que hace que la segunda surja inevitablemente allí donde la primera ha desplegado su reino. El futuro que tanto en Mateo (5, 3-12) como en Lucas (6, 20-23) une las Bienaventuranzas a las diferentes formas de sufrimiento y persecución reviste la forma de la apodicticidad: lejos de significar la exterioridad y la contingencia del vínculo que une las tonalidades fundamentales del vivir en la Archi-estructura del pathos, establece su carácter inexorable.

Queda una dificultad. En la medida en que, a fin de cuentas, la paradoja aparece como la simple formulación de esa estructura y, por tanto, como su confirmación inmediata, se comprende sin dificultad que la estructura antinómica de la vida funde la parado-

ja. La estructura antinómica de la vida, del modo de fenomenalización según el cual se fenomenaliza su fenomenalidad propia, ¿no entra, sin embargo, en contradicción con ésta? Pues la vida es una auto-revelación. Se revela a sí misma no sólo en el sentido de que es ella la que lleva a cabo la revelación sino, como hemos visto, también en el sentido de que lo que revela es ella misma. A esa determinación de la auto-revelación de la vida se la vuelve a encontrar en cada una de sus modalidades; ella es la que hace que el dolor sea dolor, este dolor, que la esperanza sea esperanza, que el odio sea odio, éste precisamente tal como se experimenta a sí mismo indubitablemente. Cada sensación es lo que es y ello porque se experimenta en su pathos inmediato y, de este modo, es ella misma la que se experimenta, «aquello que es» pura y simplemente sin discusión posible. Se sabe que Descartes fundará la certidumbre del *cogito* sobre ese rasgo decisivo de cada una de las modalidades de la vida que impropiamente llama *cogitationes*. Pero si el dolor es este dolor insuperable y sin objeción posible, si la sensación es invenciblemente esta sensación, entonces el sufrimiento es también este sufrimiento tal y como se experimenta en la auto-revelación de su propio pathos: es esta carne fenomenológica sufriente y nada más. ¿Cómo se puede decir entonces que es la alegría, esa alegría cuya afectividad, cuya tonalidad es tan palmariamente distinta de la del sufrimiento; cómo decir que éste, en el colmo de su «sufrir», es el colmo de esa alegría?

Del examen de las Bienaventuranzas surge otra dificultad. Mientras Mateo enumera ocho, Lucas cita cuatro que hace seguir de cuatro maldiciones. Ahora bien, las dos primeras maldiciones son extrañas: su sucesión inmediata plantea una dificultad, cierta contradicción que no deja de recordar la que acabamos de mencionar a propósito del sufrimiento que, aun siendo sufrimiento en su carne fenomenológica y, por tanto, en su identidad consigo, debería ser aún otra cosa: alegría. La primera maldición dice: «Pero ¡ay de vosotros, ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo!» (Lucas 6, 24). Lo que aquí es objeto de maldición es en efecto la identidad consigo y, así, la certidumbre de cada modalidad de la vida, el hecho de que cada una de ellas, experimentándose a sí misma inmediatamente, es lo que es y nada más. De este modo, lo que se maldice es la experiencia de la riqueza, la alegría que procura, lo que se dice su «consolación» –esta alegría tal como se experimenta–. Lo que se maldice es el hecho de que

una modalidad de la vida sea lo que es, la alegría una alegría, la satisfacción una satisfacción. Lo que provoca la segunda maldición es esa identidad consigo de toda modalidad de la vida que se experimenta a sí misma inmediatamente. Pues la satisfacción, la alegría, el sentimiento dichoso de la vida por ser sí misma y, así, gozar de sí, es lo roto, lo descuartizado, dislocado, destruido, minado, abolido. «¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre!» (Lucas 6, 25). Lo que debe ceder su lugar al gran desgarramiento, al Deseo que ningún objeto colmará, es la plenitud de la vida y el sentimiento de satisfacción que aporta. La intelección de las paradojas de las Bienaventuranzas remite aquí a la tercera intuición fundadora del cristianismo; no a la simple duplicidad del aparecer, ni a la estructura antinómica de la vida, sino a la diferencia que separa la Vida del viviente, la autoafección de la primera de la del segundo.

La primera dificultad es que el sufrimiento pueda ser su contrario: la alegría. Si sufro verdaderamente y si lo que caracteriza a todo sufrimiento es su identidad consigo o, para decirlo fenomenológicamente, esa tonalidad afectiva específica inobjetable, irreductible a cualquier otra y que se experimenta a sí misma tal como es –como ese sufrir, éste además y no otro–, ¿cómo sostener entonces que precisamente en este sufrimiento, confundiéndome con su carne impresiva y sufriente e identificándome con ella, soy dichoso? Sin embargo, toda la problemática del cristianismo, su concepción del hombre en calidad de yo trascendental generado en la Vida absoluta y, así, en calidad de Hijo, ha arruinado de ahora en adelante la objeción. Y ello porque este sufrimiento no se une consigo sino como el Sí viviente se une a sí mismo: no por sí mismo, sino en la auto-donación de la Vida absoluta y sólo en ella. Cuando un sufrimiento se experimenta a sí mismo, *en esa experiencia hay todavía otra cosa*: no es él quien experimenta y lo que experimenta nunca se limita tampoco a él mismo, sólo a él. Lo que experimenta cuando se experimenta a sí mismo es la Vida absoluta, y lo que se experimenta cuando se lleva a cabo esta experiencia de sí no es únicamente su contenido propio, la tonalidad específica de ese sufrimiento particular. Inevitablemente y al mismo tiempo que ésta, la Vida absoluta que da el sufrimiento en sí misma se da a sí en la Ipseidad de este sufrimiento, en su auto-donación. La auto-donación del sufrimiento supera cada sufrimiento, no da el sufrimiento a sí mismo sino

porque antes ha dado el Sí a sí mismo. Y ha dado el Sí a sí mismo sólo porque se ha dado antes a sí mismo dándoselo a sí. Puesto que el Sí sólo es viviente en la vida, nunca se experimentaría a sí mismo si antes no experimentase la vida, si la vida no se experimentase antes a sí misma en él y ello porque él se experimenta a sí mismo; si la vida no se experimentase en él y si él no se experimentase en ella cada vez que experimenta cualquier cosa y por poder hacerlo; si la Vida absoluta no se experimentase en él y si él no se experimentase a sí mismo en ella en cada sufrimiento que experimenta.

Tal es la trascendencia presente en cada modalidad inmanente de la vida y, por ejemplo, en todo sufrimiento: no alguna exterioridad en la que este sufrimiento hallase el medio de evadirse de sí y de huir de sí mismo. En ella, por el contrario, la obra de la auto-donación de la Vida absoluta que la da a sí misma se lleva a cabo por cuanto en su inmanencia radical está como oprimida consigo y desbordada por sí, por lo que su contenido tiene en cada caso de opresivo y por ese fardo que supone para ella misma; en ella, como aquello que es de otro orden que ella, que no viene de ella y en lo que sólo ella debe venir a sí. En lo cual este sufrimiento particular debe en primer lugar experimentarse a sí mismo y vivir. Así, el sufrimiento es siempre algo más y algo distinto a sí mismo. En él se revela siempre, como lo que lo revela a sí mismo, más oculta y más incontestable por tanto que la suya, una vida distinta: el sufrir y el gozar de la Vida absoluta de la cual el sufrimiento sólo es una modalidad.

Pero dado que el sufrimiento nunca se revela sin que se revele al mismo tiempo en él aquello que lo revela a sí mismo, entonces nunca está solo, siempre sorprendido, sobrepasado, sumergido por esa estructura antinómica de la vida que habita toda vida y, así, todas sus modalidades. *No es el sufrimiento mismo, sino el sufrir incluido en ella como lo que la libra a sí misma lo que conduce al gozar implicado en todo sufrir y hecho posible por él.* Y en efecto, cuanto más agudo sea el sufrimiento, más hará sentir el sufrir encerrado en ella como lo que le hace sentirse y la arroja en sí como un fardo insoportable; cuanto más hace sentir ese sufrir en el exceso de ese sufrimiento, más hará sentir el gozo que cumple –con más seguridad el sufrimiento radical de sí mismo producirá la Bienaventuranza–. *La Bienaventuranza enuncia la estructura fenomenológica de la vida absoluta.* La

Bienaventuranza anuncia al hombre su condición de Hijo; Hijo que encuentra en la esencia de la que ha nacido su predestinación fenomenológica, la de reproducir en sí el destino de la Vida absoluta, su perpetuo llegar a ser, en y por el sufrir, en el gozo de sí y en la ebriedad de este gozo. Dado que el sufrimiento lleva en sí ese sufrir y lo hace sentir con más fuerza que cualquier otra tonalidad de la vida, todos aquellos a los que abruma llevarán también en sí lo que se da al límite de ese sufrir, el gozar de sí de la Vida absoluta y su ebriedad.

Lo que celebra y bendice la Bienaventuranza: la última situación metafísica que quiere que en cada forma de vida, hasta en las más desgraciadas, se cumpla la esencia de la Vida absoluta, su auto-donación según la estructura del sufrir en el que ella llega a sí en su abrazo patético. Ahora bien, de esa misma relación entre cada forma particular de la vida y la Vida absoluta surge la maldición; semejante relación le suministra su motivo. «¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos!». En la plenitud de su vivir, ¿no ejerce la vida su finalidad más alta? ¿Cómo podría esa plenitud transformarse en lo que se ventila en una discusión, más aún, un objeto de maldición? Pero precisamente no es la Vida absoluta, çuyo sufrir conduce al goce de sí, la que está maldita –tampoco la vida desgraciada que no deja de experimentar ese sufrir en el modo en el que está arrojada en su sufrimiento sin haberlo querido–. Está maldito quien se experimenta a sí mismo –y, así, el placer de experimentarse a sí mismo y de experimentar el placer y de estar vivo– como su bien propio, como quien viene de sí y así vuelve a sí, como quien se ha producido de algún modo a sí mismo. *Esta ilusión es la ilusión trascendental del ego.*

Según ésta, como hemos visto, el ego se atribuye el conjunto de disposiciones y capacidades que descubre en sí. Puesto que, dado a sí mismo en la auto-donación de la Vida absoluta, cree hallarse en posesión de sí y, de este modo, de ese Sí viviente, cree disponer por consiguiente de la totalidad de los poderes de su cuerpo y de su espíritu, se toma, decíamos, por la fuente de esos poderes. Lo que es propio de su poder, más aún, lo que define su poder, lo que puede en calidad de ese Yo Puedo como el que se designa, es ponerlos en obra. Pero todo lo que experimenta y, especialmente, el placer de experimentarse a sí mismo y de vivir, lo considera igualmente como proviniendo de sí, teniendo su fuente en sí. Esta ilusión alcanza su punto álgido en el caso del auto-ero-

tismo, en el que el hombre cree interpretar en su experiencia más inmediata que él mismo produce su propio placer. Cuando, en el erotismo común de la heterosexualidad, ese placer proviene tanto del otro como de sí mismo, en todo caso es un hombre y un cuerpo de hombre o de mujer el que está en el origen de todo lo que experimenta y, especialmente, del placer que se da a sí mismo o por la mediación de otro que es como él.

La ilusión trascendental del ego consiste, como se ve cada vez más claramente, en el olvido por parte del hombre de su condición de Hijo. Este olvido presente en todas las actitudes que determina activamente es el objeto de la maldición. No es la riqueza sino la riqueza vivida por el hombre como su bien propio. De modo absolutamente general, la experiencia de sí que el Sí hace de sí constantemente y vivenciada por él como algo que proviene efectivamente de él mismo; es este modo de vivir, de experimentarse a sí mismo y de sentirse como una vida autónoma el que está maldito. «Harto» quiere decir saciado, saciado de bienes. Pero en realidad es el Sí el que se atribuye el mérito de encontrarse en esa situación en la que está saciado de todo, y ello porque se atribuye desde el principio el mérito de encontrarse en su situación, como si se hubiese colocado a sí mismo en ella, en la condición trascendental de ser ese Sí viviente, como si, generado en la auto-generación de la Vida absoluta y sólo en ella, no fuese primordialmente un Hijo.

A quien se experimenta como la fuente de sus poderes y sentimientos, especialmente de sus placeres, a quien vive en la ilusión permanente de ser un ego autosuficiente que obtiene exclusivamente de sí su condición de ego y todo lo que resulta posible por mor de ella –actuar, sentirse y gozar–, lo que le falta es nada menos que lo que da constantemente ese ego a sí mismo y que no es él: la auto-donación de la Vida absoluta, la única en la que ese ego se da a sí mismo y, al mismo tiempo, todo lo que se le da: sus poderes y sus placeres. *Esa carencia terrorífica en cada ego de lo que le da a sí mismo* –lo que le falta incluso cuando se experimenta a sí mismo sin carencia alguna, como bastándose a sí mismo, y ello especialmente en el placer que tiene de ser él mismo y de creerse la fuente de ese placer– es lo que determina en él el gran Desgarramiento: esa carencia y ese vacío absolutos, el Hambre que nada puede saciar, el Hambre y la Sed de la Vida que ha dejado de experimentar en sí al mismo tiempo que su condición de Hijo cuan-

do, en el placer, se ha tomado por la fuente de ese placer y se ha identificado a sí mismo como su bien propio. «¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre!» (Lucas 6, 25).

¿De qué tiene hambre el Hambre que alcanza a todos los que están hartos como la desgracia de la que ninguno de ellos escapará? Qué le falta a cada uno de los que se viven como el lugar y la fuente de sus placeres sino el poder que les ha dado a sí mismos y, dándolos a sí mismos, les ha hecho, experimentándose a sí mismos, experimentar el poder que les ha dado a sí mismos –gozando de sí, gozar del poder que les ha hecho gozar de sí–. Los que están hartos, satisfechos de sí cada uno de ellos como fuente de su satisfacción, siempre tendrán hambre de la Vida absoluta. Lo que dicen las palabras sin concesiones del que habla de la Vida como de sí mismo y de sí mismo como de la Vida, el Archi-Hijo en el que se auto-genera y se auto-revela la Vida, es que todos éstos tienen hambre de la Vida absoluta, esa Vida absoluta que es el Único Alimento que puede apaciguar el Hambre y, especialmente, el Hambre de todos los que están hartos, la única agua susceptible de apaciguar la Sed de todos aquellos a los que ha alcanzado la maldición porque viven su satisfacción y su placer como su bien propio. «Yo tengo un alimento que vosotros no conocéis» (Juan 4, 32). «Quien bebe de esta agua volverá a tener sed; en cambio, el que beba del agua que yo quiero darle, nunca más volverá a tener sed. Porque el agua que yo quiero darle se convertirá en su interior en un manantial del que surge la vida eterna» (Juan 4, 13-14). También dice a fin de cuentas que este Alimento es el auto-cumplimiento de la Vida absoluta: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado» (Juan 4, 34).

La diferencia entre la Vida absoluta que se da a sí misma en el hiper-poder de su auto-generación y la vida del ego dado a sí mismo sin haberlo querido, ya siempre dado a sí mismo sin haber tenido nunca ese poder de darse a sí, y por tanto de auto-engendrarse, esa diferencia es una diferencia patética. El hiper-poder de la una es una ebriedad, el no-poder de la otra un sentimiento de impotencia. Por tanto, cuando el ego está afectado por un contenido que no ha puesto él mismo, ese contenido es una carga –pesada de llevar para cualquier vida surgida de un nacimiento y que de este modo no ha brotado en ella de sí misma–. Ese es el principio de la «desgracia de haber nacido»; el Archi-hecho en virtud del cual cada uno lleva la carga de ese Sí

que es sin haberlo querido, sin jamás haber podido decidir jamás si quería o no haber venido a la vida, a esta vida que es la suya, igual que a ese Sí que es el suyo. No haber nunca podido querer o no querer venir a su vida o a ese ego que es el suyo, no es de primeras, como hemos tenido ocasión de observar, algo negativo. Sólo más tarde, una vez cumplido su nacimiento trascendental, un Sí viviente, un ego cualquiera, puede preguntarse si ha querido o no venir a sí, a ese Sí que es. Su pregunta llega siempre demasiado tarde: *no*, ciertamente, *el sentimiento de estar cargado de sí para siempre sin haberlo querido* –ese sentimiento que experimenta como la desgracia de haber nacido, en la angustia que surge de esa desgracia–. Sin embargo, ese sentimiento de estar cargado de sí para siempre sin haberlo querido, *no es precisamente el ego quien se lo da a sí mismo, no es él quien determina las condiciones, ni siquiera es él quien lo lleva*: sólo se lo da al ego la auto-donación de la Vida absoluta, sólo lo trae y lo soporta en él aquello que lo hace soportarse a sí mismo, el sufrir de la Vida absoluta en la que ésta llega a sí en la ebriedad de su Ipseidad original. «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, que yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que yo soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras vidas, pues mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mateo 28, 30).

¿Por qué esa carga que es el ego para sí mismo es tan pesada de llevar cuando la de la Vida absoluta –que se experimenta a sí misma– es tan ligera? Porque es la Vida absoluta misma la que brota en sí en el absoluto goce de sí misma y en el amor infinito de sí, en el vivir absoluto en el que nada se padece excepto su alegría y su amor sin límites. El Archi-Hijo experimenta este absoluto goce y su amor absoluto en la Ipseidad esencial en la que la Vida absoluta se experimenta a sí misma. Por ser la experiencia de sí la de la Vida absoluta –el sufrir que no es más que un gozar– su fardo es tan ligero. Que cumpla la voluntad de su Padre y sólo ésta –«yo hago siempre lo que le agrada» (Juan 8, 29)–, que la auto-afección que se cumple en su Ipseidad sea la de la Vida absoluta, y así el amor con el que Dios se ama a sí mismo, y que, de este modo, guarde sus mandamientos, los mandamientos del amor, esto es lo que aclara el enigma de la primera carta: «Porque el amor [a Dios] consiste en guardar sus mandamientos, y sus mandamientos no son pesados» (1 Juan 5, 3).

Ahora bien, la transformación de la carga más pesada en la más ligera, la transustanciación mágica del mayor sufrimiento en la ebriedad del amor sin límites, todo ello no acontece sino en aquel en quien –a imagen de Cristo– la auto-afección de la Vida absoluta ha sustituido a la auto-afección del simple viviente dado a sí mismo sin haberlo querido, en la auto-afección de esta Vida absoluta y sin embargo por ella. Todo eso no acontece sino en aquel que viviendo su condición de Hijo y no siendo nada más que esto, experimentándose a sí mismo en la experiencia de la vida infinita y viviendo de esta experiencia, nace por segunda vez regenerado en la segunda vida. Dado que este segundo nacimiento se anuncia patéticamente con la brusca mutación de la carga más pesada en la ligereza del vivir absoluto y de su amor, tal nacimiento es incontestable. Su explicitación por la palabra abre sin embargo una nueva serie de paradojas. En éstas se muestra de un modo transparente la tercera intuición fundadora del cristianismo, la que nos ocupa ahora y que en efecto conduce a la paradoja.

La diferencia entre la auto-afección de la Vida absoluta, que se trae a sí misma a sí, y la del ego, dado a sí mismo sin ser en absoluto él mismo en esa donación, nos coloca frente a una situación aporética. Por una parte, el ego que no se ha traído a sí mismo a sí aparece fundamentalmente desprovisto de poder hacerlo, es decir, de vivir –si el poder de la vida es precisamente el de traerse a sí mismo a sí y, de este modo, el de experimentarse a sí mismo y el de vivir en el sufrir y el gozar de este vivir–. En lo que atañe a este poder de vivir, afectarse a sí mismo, experimentarse a sí mismo y, de este modo, ser un sí viviente y un yo viviente, el ego es totalmente impotente. Por otra parte, sin embargo, este ego, desprovisto por esencia del poder de traerse a sí a fin de experimentarse a sí mismo, de unirse a sí y de ser un Sí, no se experimenta en menor medida a sí mismo, está unido a sí, es ese Sí unido a sí mismo, ese Sí viviente en el que emplazan su posibilidad ese yo y ese ego que lo habitan. Entonces –viviendo y llevando al extremo su impotencia, como en el sufrimiento en el que, experimentando su propia vida y padeciéndola como una carga insoportable, experimenta al mismo tiempo no ser en absoluto en el hecho de experimentarla y de padecerla–, el poder de experimentar y de padecer, de experimentarse y sufrirse a sí mismo y de gozar de sí, este poder, más fuerte que ninguno, el poder invencible e inalienable de la vida, ocupa de golpe todo el espa-

cio, el espacio de su impotencia transformada en la del poder sin límites de la vida. El hiper-poder de la vida sumerge a este ego al límite de su impotencia. «*Cum impotens tunc potens sum*», «pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Corintios 12, 10). El enunciado fulgurante de Pablo ilumina súbitamente la condición del Hijo: si el ego, que no es nada, es a pesar de todo un ego, y un ego viviente, es porque en él Dios es todo. No ser nada y sin embargo ser un ego viviente, significa llevar en sí la auto-afección de la Vida absoluta que le une a sí mismo y, en efecto, fuera de la cual no sería. Esta es la condición paradójica del Hijo que formula el apóstol: es al límite de mi impotencia, de mi impotencia para ser yo mismo el ego que soy, cuando experimento –como lo que me une a mí mismo en la Ipseidad de mi yo, como yo mismo– la potencia sin límites de la vida.

La oposición entre la auto-afección de la Vida absoluta en la que esta vida se auto-engendra y la auto-afección relativa, decíamos, en la que el ego se experimenta como dado a sí mismo pero no por sí mismo, conduce a un cuestionamiento radical de la segunda. Auto-afección a fin de cuentas sólo hay una, la de la Vida absoluta, y ello porque la auto-afección en la que el ego está dado a sí mismo no es sino la auto-afección de la Vida absoluta que lo da a sí mismo dándose a sí, auto-afección sin la que ningún viviente ni ningún ego viviría nunca. Esta es la condición paradójica del ego: siendo por completo él mismo, teniendo de algún modo una sustancia fenomenológica propia, a saber, su propia vida tal como la experimenta, sin embargo no es nada por sí mismo, obtiene esta sustancia fenomenológica propia que es su auto-afección de una sustancia fenomenológica absolutamente distinta a él, de un poder distinto al suyo, del cual está absolutamente desprovisto, el poder que tiene la Vida absoluta de surgir a la vida y vivir.

Esta condición paradójica del ego –la de Hijo en verdad– la experimentan las grandes paradojas cristianas y, especialmente, la más grande de todas: la que sostiene que la vida propia del ego, que no existe por sí, nunca existe como una sustancia fenomenológica que sería la suya, como un realidad autónoma. Quien quiera que desde ese momento quisiese establecerse sobre ella y tomar como base de su existencia esta vida que supone que es la suya, perdería inmediatamente la vida, toda vida concebible, especialmente esta vida que cree que es la suya, que no se auto-

afecta sino en la auto-afección de la Vida absoluta –que es la de Dios–. Tres veces retumba la palabra con la mayor paradoja: «El que quiera conservar su vida, la perderá, y el que la pierda por mí, la conservará» (Mateo 10, 39); «porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí, la salvará» (Lucas 9, 24); «quien vive preocupado por su vida, la perderá; en cambio, quien no se aferre excesivamente a ella en este mundo, la conservará para la vida eterna» (Juan 12, 25). Una cuarta en Pablo: «Temimos como cierta la sentencia de muerte, pero así aprendimos a no confiar en nosotros mismos sino en Dios, que resucita a los muertos» (2 Corintios 1, 9).

Del hecho de que el ego, obteniendo su sustancia fenomenológica de viviente de la sustancia fenomenológica de la vida, no sea nada por sí mismo (nada, es decir, según los conceptos no griegos del cristianismo: no de la nada sino de la muerte) resulta cierto número de consecuencias que han determinado la ética cristiana. Reúnen la crítica de la ilusión trascendental del ego y bastará con recordarlas aquí brevemente. Si el ego no es nada por sí mismo, se sigue que todo ego que quiere ponerse como principio de su acción y fundarla sobre sí verá cómo ésta se interrumpe bruscamente. Ahora bien, esta acción no sólo pretende desarrollarse a partir del ego y del poder que se atribuye a sí mismo, todavía es él a quien toma como fin, no preocupándose de las cosas ni de los otros sino con vistas a sí mismo, a sus ventajas y a su prestigio. Cuanto más se apoye el ego sobre sí mismo con vistas a elevarse a sí mismo más se hundirá el suelo bajo sus pies. Más aún, olvidándose de sí mismo y confiándose a la vida, se abrirá al poder sin límites de ésta, más brotará ese poder en él haciéndolo invencible. «Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado» (Lucas 18, 14). Y más aún: «Y todo el que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos, campos, por mi causa, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna» (Mateo 19, 29; cf. también Lucas 18, 29-30). El que esté situado en el primer lugar será colocado en el último, y el que esté colocado en el último se encontrará en el primero.

La misma lógica invencible, la misma condición fenomenológica decisiva en verdad, la de Hijo, unifica paradojas, preceptos y mandamientos del cristianismo. Ahora bien, esta condición refleja otra de la que es «imagen»: la Condición de Aquel que, co-engendrado en el proceso de auto-generación de la Vida absoluta y, así, consustancial a ella y eterno como ella, experimenta igual-

mente en sí, en su Archi-humildad, su venida fulgurante a sí mismo como la venida a sí de la Vida absoluta: «No se haga como yo quiero, sino como quieres tú» (Mateo 26, 39).

El hecho de que la auto-afección en la que el ego está dado a sí mismo y, de este modo, como un Sí viviente, no sea nada más que la auto-afección de la Vida absoluta que da el Sí a sí mismo y se da a sí dándose a sí, comporta consecuencias extraordinarias en el plano fenomenológico. Como hemos visto, el ego se soporta a sí mismo y soporta su vida como un fardo del que no puede descargarse –separándose de él por ejemplo, poniéndolo a distancia– en su vida normal (la vida anterior a la regeneración y anterior al renacimiento), en la que está dado a sí mismo sin haberlo querido, en un padecer anterior a su libertad e independiente de ella. Sólo en el espacio del pensamiento, en la exterioridad del «mundo» sería posible tal puesta a distancia. (Una prueba más, por si fuese necesario, de que la Verdad de la Vida es totalmente ajena a la verdad del mundo y no tiene nada que ver con ella). Esta propiedad de la vida del ego de soportarse a sí mismo sin poder escapar de sí es también la de cada una de sus modalidades, que en cuanto modalidades de la vida tienen la misma estructura fenomenológica que ella. Volvamos un instante sobre esta propiedad de ser aquello que es de cada una de las modalidades de nuestra vida. Así, decíamos, un sufrimiento se soporta a sí mismo sin poder separarse de sí ni sustraerse a lo que su ser tiene de opresivo. Dado que está acoplada a sí sin poder romper el nudo que la une a sí misma, «es lo que es» –lo que quiere decir: se experimenta como se experimenta–. En este modo de experimentarse como se experimenta reside su verdad; el hecho de que cada modalidad de la vida, reducida a lo que experimenta cuando se experimenta a sí misma, es absolutamente cierta. Así, el ego va en su vida de certeza en certeza –a pesar de que no piense en ello y precisamente por ello–. Su vida es la sucesión de sus sentimientos fugaces en su impensada certeza, y ello porque, en su subjetividad invisible, cada uno de ellos se experimenta como se experimenta.

Por eso Pablo –y esta declaración está al frente del pensamiento de los modernos, seguidores o antagonistas de Descartes, filósofos de la «conciencia» o del inconsciente, precediéndola a muchos más años luz de los que nos separan del big-bang–, dice a los romanos: «No os toméis la justicia por vuestra mano»

(Romanos 12, 19). Y además: «En cuanto a mí, bien poco me importa el ser juzgado por vosotros o por cualquier tribunal humano; ni siquiera yo mismo me juzgo. De nada me remuerde la conciencia, mas no por eso me considero inocente, porque quien me juzga es el Señor» (1 Corintios 4, 3-4). Más violentamente aún, a Pedro que le reprocha el anuncio de su pasión le dice Cristo: «Quítate de mi vista... pues tus pensamientos no son los de Dios sino los de los hombres» (Marcos 8, 33).

Y en efecto, si el conjunto de los sentimientos que experimenta un ego y que componen su vida se experimentan como se experimentan en su auto-donación inmediata, ésta no depende de aquéllos ni del ego. Ni tampoco la auto-donación de este ego a sí mismo en el Sí de su Ipseidad. Ni tampoco que ésta no obtenga de ella misma lo que la une a sí misma. La auto-donación de estos sentimientos, este ego, ese Sí y esa Ipseidad que los funda es la de la Vida absoluta que se da a sí misma en la Ipseidad original del Archi-Hijo. De este modo, la verdad de los sentimientos no depende de ellos sino de Dios. Que esta Verdad de los sentimientos no sea la suya sino la de Dios es lo que explica el diferimiento radical que existe entre ellos y Dios mismo; al igual que los sentimientos más bajos y viles, los que ocupan habitualmente la vida de los hombres, los sentimientos de avaricia, celos, resentimiento, venganza, y también el enojo o el disgusto; al igual que todos esos sentimientos dados a sí mismos y como otras tantas *cogitationes* indubitables, y que son, en efecto, lo que son en su esplendor o, más a menudo, en su miseria, no deben sin embargo su verdad a ellos mismos sino a la de la vida. Pues no es en ellos mismos precisamente donde deben darse a sí mismos, ni tampoco en el ego al que pertenecen, como tampoco este ego debe a sí mismo el haber sido dado a sí. Esta auto-donación la obtienen de la Vida absoluta y sólo de ella, que es la auto-afección absoluta fuera de la cual nada está dado a sí ni dado de ningún modo –fuera de la que no hay ni viviente ni mundo–.

Pero puesto que cada sentimiento sólo está dado a sí mismo en la donación a sí de la Vida absoluta, entonces la Verdad absoluta de la Vida habita cada sentimiento: revelándose a sí lo revela a él mismo y lo hace patente tal como es en sus menores detalles, lo saca al seno de esa luz que no se ve y que lo ve todo. En éste, en cada sentimiento, el más fugaz o el más infame, habita el Juez, el Juez implacable, el Ojo omni-vidente, Dios «que ve

en lo secreto». «Mirad que el juez está a las puertas» (Santiago 5, 9); «Dios que penetra nuestros corazones» (1 Tesalonicenses 2, 4); «el Señor rechaza a los que practican el mal» (1 Pedro 3, 12); «Dios, que no miente» (Tito 1, 2); «tu Padre, que ve en lo secreto» (Mateo 6, 6); «que la palabra de Dios es viva, eficaz y más constante que una espada de dos filos: penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. No hay criatura que esté oculta a Dios. Todo está al desnudo y al descubierto a los ojos de aquel a quien hemos de dar cuenta» (Hebreos 4, 12-13).

A la serie de paradojas explícitamente formuladas por los evangelios y que remiten a las intuiciones fundadoras del cristianismo, del que se muestran como otras tantas ilustraciones decisivas, se añade otra más no formulada por los textos pero que resulta del cruce en ellos de dos tesis aparentemente contradictorias. Por una parte, la ética cristiana se basa en la denuncia reiterada de las meras palabras: «No es aquel que dice ¡Señor!...», a las que se oponen los actos; el mero actuar depositario de la realidad de la vida en la que se cumple la relación del viviente con ésta y, así, con Dios mismo. Por otra, el papel atribuido a la Palabra, oral o escrita, es inmenso. En la tradición, este papel nunca ha sido discutido sino todo lo contrario. No es sólo la tradición la que dice que la Palabra es más que importante, esencial y decisiva, considerando las Escrituras como el fundamento de la fe. En las Escrituras mismas se exalta este papel de la Palabra, es decir, de las Escrituras. El último texto de Pablo citado bastaría para mostrarlo: «La palabra de Dios es viva, eficaz y más cortante que una espada de dos filos...». Pero es Cristo mismo quien ubica la palabra en su lugar, el de la Vida. Y puesto que esta Vida es eterna, eterna es también su Palabra según el texto ya citado de Lucas: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Lucas 21, 33). Por el contrario, ¿cómo puede ser llamada viviente, identificarse con la vida y ser consustancial con su eternidad la palabra, cuya crítica de la Ley ha mostrado que deja escapar la realidad y está como cargada de impotencia y ajena a la vida? Conviene elucidar esta última paradoja.

12
La palabra de Dios, las Escrituras

La cuestión de la Palabra se nos ha planteado desde nuestro primer encuentro con el cristianismo, ya que éste se nos presenta bajo la forma de un texto. De entrada, es cierto, el texto del Nuevo Testamento se presenta como diferente a todos los demás, y ello por mor de su proveniencia divina. Ésta se manifiesta en el hecho de que la narración de los acontecimientos relativos a la existencia de Cristo es interrumpida constantemente por comillas que introducen otra palabra, no la que relata dichos acontecimientos, la de Mateo, Marcos, Lucas o Juan, sino la de Cristo mismo, es decir, la de Dios. «Entonces Jesús, mirando a sus discípulos, se puso a decir: Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lucas 6, 20). Si la Palabra de Dios nos alcanza como una espada de dos filos no es sólo por el carácter asombroso de lo que dice, sino precisamente porque es Él quien habla.

Esa era la primera dificultad. Es Cristo quien habla, pero su palabra no nos llega más que en la relación que de ella nos dan Mateo, Marcos, Juan y Lucas en el texto de los evangelios. Reinsertada en esta relación, recogida por el texto, la palabra de las Escrituras se ha vuelto semejante a la palabra que hablan los hombres, es un conjunto de significaciones irreales incapaces por sí mismas de dar una realidad distinta de la suya –especialmente la realidad de Aquel que habla a través de ellas, la realidad de Cristo y de Dios–. Así pues, se dibuja un primer círculo, el de la impotencia de la palabra, del que la impotencia de la Ley y el Mandamiento ético no es a fin de cuentas más que una consecuencia o ejemplo. La impotencia de la ética es la de la Ley para producir el actuar que prescribe. Es esa impotencia la que ha pro-

vocado el desplazamiento decisivo operado por la ética cristiana, el de la palabra al actuar, actuar ajeno al lenguaje y exterior a él, sumergido en la vida y cuya acción coincide con el movimiento mismo de esta vida.

Se revela entonces un paralelismo singular entre la cuestión de la ética y, en un sentido más general, la de las Escrituras. Tanto en una como en otra se plantea con toda desnudez la cuestión de la impotencia de la palabra. Sin embargo, el decir ético, consciente de su debilidad, recurre instintivamente al actuar, al que confía la tarea ontológica de la realización. Pero las Escrituras son más que una ética, no se limitan a un conjunto de preceptos, por importantes que sean. Lo más esencial que las caracteriza y de lo cual depende la legitimación de los preceptos mismos es, como hemos visto, la reivindicación de su origen divino. Pero, ¿a que instancia recurrirá aquí la palabra de las Escrituras para establecer su carácter divino? ¿De qué recurso dispondrá para superar la carencia ontológica inherente al universo de las significaciones, del lenguaje? En el plano ético la sustitución de la Ley Antigua por la Ley Nueva ha solucionado la dificultad. La Ley Nueva, el Mandamiento del amor como lo concibe Juan, colocando como principio del actuar, en lugar de un precepto edificante pero inoperante, un poder efectivo, no el simple poder del ego sino el hiper-poder de la Vida absoluta con el peso formidable de sus determinaciones patéticas –sufrimiento, alegría, amor– ha barrido de un golpe la ética tradicional, su legalismo formal, su moralismo impotente, en suma, todos los efectos de esta impotencia: sus argucias, su casuística, su hipocresía. Pero, en el caso de las Escrituras, ¿sobre qué fundamento podrá establecer la palabra la verdad de lo que dice si es incapaz de hacerlo por sí misma?

Entonces se nos muestra otra de las intuiciones decisivas del cristianismo –o bien la misma de siempre bajo una forma distinta–. Y esa es la razón por la que ya la poseemos. Esta intuición, que a menudo pasa demasiado desapercibida a pesar de ser tan explícita, es que existe *otra palabra distinta de la que hablan los hombres*. Esa otra palabra habla de forma distinta a la palabra humana. Lo que dice es distinto de lo que dice la palabra humana. Dice cosas distintas porque habla de forma distinta. La manera en que conviene escucharla difiere también de aquella en que se escucha la palabra de los hombres porque habla de forma

distinta. Esta palabra que habla de forma distinta a la palabra humana, que dice cosas distintas y que se escucha de otro modo es la Palabra de Dios.

Pero cuando se dice, como se hace habitualmente, en todo caso como hacen los creyentes, que las Escrituras son la Palabra de Dios, esta afirmación resulta muy equívoca. Se la entiende de la siguiente manera: se quiere decir que, al dirigirse a los hombres, las Escrituras utilizan por eso mismo la palabra que utilizan los hombres. Esta palabra es una palabra humana en su forma, en su manera de hablar. Pero lo que dice –en ese lenguaje comprensible para los hombres– es un contenido que ya no es humano sino sagrado. Inspirada por Dios, transmite a los hombres lo que Dios tiene que decirles, lo que tiene que revelarles. El contenido de las Escrituras es una revelación divina, pero esta revelación les es hecha a los hombres en su propio lenguaje. Sin embargo, ¿cómo es capaz un lenguaje humano de recibir y transmitir una revelación divina? O inversamente, ¿cómo puede una revelación divina tomar la forma de un lenguaje humano y por qué estaría obligada a hacerlo? En otros términos, la revelación divina no sería revelación por ser divina sino por expresarse en una palabra humana y tomar su forma, de modo que pueda ser comprendida por los hombres. Pero esta revelación accesible a los hombres mediante la palabra humana, revelada a ellos bajo la forma de su palabra, ¿cómo podrá probar su carácter divino? ¿Cómo será capaz esa palabra de atestar, más allá de su naturaleza humana, que es la Palabra de Dios? Dios debería pedir su aptitud para revelarse, al menos para revelarse a los hombres, a un poder de revelación distinto del que constituye su esencia propia.

Aquí se necesita una elucidación radical de la esencia de la palabra para escapar de este conjunto de paradojas. Sólo semejante elucidación es capaz de establecer que hay dos palabras. Por un lado, la palabra humana compuesta de términos portadores de significados. Las Escrituras, consideradas en su inmediata presentación escrita, son una palabra de este tipo, un conjunto de textos que obedecen a las leyes generales del lenguaje, de ese lenguaje que usan los hombres y que creen que les permite comunicarse y comprenderse. La otra Palabra de la que vamos a ocupamos difiere por su naturaleza de cualquier palabra humana. No comprende ni términos ni significaciones, ni significante, ni significado, no tiene referente; propiamente hablando, no provie-

ne de un locutor ni tampoco se dirige a ningún interlocutor, *quienquiera que existiese antes que ella, antes de que ella haya hablado.* Esta otra Palabra nos permite comprender la palabra de las Escrituras y, más aún, que esta palabra es de origen divino. Sólo esta otra palabra, que nos permite conocer tanto el contenido de la palabra de las Escrituras como el origen divino de esta palabra, es la Palabra de Dios. Por tanto, conviene examinar la naturaleza de estas dos palabras, la de las Escrituras, semejante a toda palabra humana, y esa otra Palabra, más antigua, fundamentalmente diferente y la única gracias a la cual entendemos la palabra de las Escrituras, su contenido y su origen.

La palabra humana se apoya en el lenguaje, que se compone de términos que se refieren a cosas y que son como los signos de éstas. A este respecto el término aparece como un instrumento, el medio de apoderarse de algo que ya está ahí otorgándole un nombre, de poder manipularlo simbólicamente. Pero de cualquier forma que se la conceptualice, esta función instrumental del término reposa sobre una base fenomenológica. Ésta es doble. Por una parte el término que designa la cosa –bien sea un signo oral o visual– debe mostrarse, incluso si en el curso del lenguaje ordinario no prestamos atención al término mismo sino sólo a la cosa que designa. Por otra parte, esa cosa también debe aparecer, y tanto más ostensiblemente cuanto que es ella a la que mienta el término. De este modo el término sólo puede decir la cosa si la da a ver. A decir verdad, lo que el término da a ver no es sólo la cosa de la que habla sino también lo que dice de ella, el conjunto de las propiedades o los predicados que le atribuye.

Ahora bien, si reflexionamos sobre el tipo de aparición implicada en todo lenguaje, sobre su base fenomenológica, vemos claramente que esa aparición no es sino lo que a lo largo de nuestros análisis hemos llamado la verdad del mundo. La cosa designada por el término aparece en un mundo; de igual modo, el conjunto de los predicados (reales, imaginarios o ideales) que se le atribuyen se muestra en un mundo; por último, también es en un mundo donde se nos muestra el término visual o sonoro (pero también la parte ideal que siempre comporta), por muy marginal o fugitiva que sea esta aparición. La palabra que hablan los hombres pertenece a este mundo en el sentido radical de que tiene en él su fundamento fenomenológico inexcusable, pues toma su base fenomenológica en este mundo y cada uno de sus constituyen-

tes –términos, significaciones, cosas mencionadas y predicados atribuidos a esas cosas– se muestra también en este mundo. Por tanto la denominaremos la palabra del mundo. La palabra humana dice mostrando en el mundo. Su manera de decir es un permitir ver, ese permitir ver que no es posible más que en el horizonte de visibilidad del «afuera». Lo dicho mediante la palabra del mundo presenta, pues, una serie de caracteres que resultan directamente de la manera de mostrar de esa palabra:

1. Se da mostrándose en el afuera de un mundo, al modo de una imagen.
2. Se da como irreal. Consideremos la primera estrofa de un poema de Trakl titulado «Una tarde de invierno[1]»:

   Cuando nieva en la ventana
   Suena largamente la campana de la tarde,
   La mesa está puesta para muchos
   Y la casa está bien provista.

   Las cosas de las que se trata –la nieve, la campana, la tarde–, nombradas por el poeta y casi convocadas por su nombre, se hacen presentes, se muestran a nuestro espíritu. Sin embargo no se ubican entre los objetos que nos rodean, en la habitación en que estamos. Están presentes en una especie de ausencia. Presentes porque, evocadas mediante la palabra del poeta, aparecen; ausentes porque, aunque hayan aparecido, no están ahí. Ese es el enigma de la palabra del poeta: hace que la cosa aparezca y así le da el ser, de tal modo sin embargo que, dicha por esta palabra, la cosa no existe realmente. La palabra le da el ser retirándoselo, da la cosa sin que esté.
3. Ahora bien, no es sólo la palabra del poeta la que da de tal modo que retira el ser a lo que da, y ello por su forma misma de dar. Toda palabra humana hace lo mismo, no ofreciendo sino una pseudo-presencia de lo que nombra, de tal modo que la cosa nombrada, mientras sólo existe en esta nominación y por ella, no existe realmente. En tanto me limite a decir: «El perro es un compañero fiel del hombre», no hay todavía, por el hecho de este enunciado, ningún perro ni ningún hombre real. Esta es la impotencia

1. Citada y comentada por M. Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*, Meske, Pfullingen 1959, 17.

de la palabra humana, su impotencia radical para dotar de existencia efectiva a todo aquello de lo que habla, a todo lo que dice. La impotencia de la ética tradicional –la de los preceptos de la Ley Antigua– para producir el actuar que prescribe sólo es un caso particular de esta impotencia. Ahora bien, esta impotencia de la palabra para producir la existencia de lo que nombra no se debe al azar, a algún obstáculo exterior y contingente. El modo mismo en el que habla desrealiza por principio todo aquello de lo que habla. En su manera de mostrar en el mundo lo despoja de su realidad propia, situándolo todo fuera de sí mismo, dejando que subsista únicamente una apariencia vacía de ella.

4. Si, despojando todo de su realidad y arrojándolo fuera de sí en la exterioridad del mundo, la palabra del mundo sólo da a ver una apariencia vacía reducida a un aspecto exterior, ¿cómo podrá esa palabra relacionarnos con la Vida, la Vida ajena al mundo, que no se muestra jamás en él, que no tiene ningún «aspecto» ni ningún «fuera»? ¿La Vida que no se separa nunca de sí sino que se abraza a sí misma en la inmediatez de su carne patética? ¿La Vida que encierra en sí toda realidad y que, al mismo tiempo, excluye de sí toda irrealidad? Pues la Vida se toca a sí misma en cada punto de su ser, y ahí donde se toca a sí, ahí donde es la vida en su vivir, no hay ni pasado, ni futuro, ni presente en el sentido de un presente del mundo, nada imaginario, ninguna significación, ningún «contenido del pensamiento», nada que no sea la plenitud del vivir en el sufrir y gozar de su auto-afección patética. Todas las intuiciones decisivas del cristianismo, que son las de una fenomenología de la vida, forman un bloque. Se resisten a que la palabra del mundo nos comunique una parcela de la realidad de la vida, como no sea bajo la forma de una significación vacía. Además, hay que añadir que ni esa palabra ni el mismo mundo están en el origen de esa significación. Ésta nunca aparecería en el campo de nuestra experiencia si aquello que significa no nos fuese dado de otro modo, en otra Palabra. Y esta es la íntima intuición del cristianismo, de una fenomenología de la vida.

La otra Palabra, la Palabra de Dios, es la Vida. La Vida es una palabra porque, como toda palabra, es enteramente fenomenológica: porque muestra, porque hace manifiesto. En esto la Palabra de Dios presenta un rasgo común a la palabra del mundo, el de producir una manifestación, un aparecer –de tal modo que, en ese aparecer, algo puede ser mostrado, ser dicho–. Pero es también aquí donde la palabra de Dios difiere radicalmente de la del mundo, hasta el punto de que para comprender la primera hay que, por así decirlo, perder de vista lo que habitualmente entendemos por palabra: la que hablan los hombres, la que dice permitiendo ver en el mundo aquello que dice. Si la Palabra divina es también fenomenológica en su esencia, si es revelación, la cuestión crucial que plantea se une a la de una fenomenología radical: *¿cómo revela* la Palabra divina, qué clase de aparecer tiene lugar en ella? O incluso: ¿cómo habla la Palabra divina y, así, qué dice? Ahora bien, la Palabra de Dios revela, habla, en calidad de la Vida. La Palabra de Dios es la Palabra de la Vida, el Logos de Vida que Juan reconoce. La Vida habla, revela, porque en su esencia está la revelación original, la auto-revelación, lo que se revela a sí mismo no siendo otra cosa que el hecho de revelarse a sí mismo.

¿Cómo se revela la vida? En el sufrir y en el gozar de su vivir, en la fenomenalidad de su pathos. ¿Qué revela en su fenomenalidad patética? A sí misma. Eso es lo que han establecido todos nuestros análisis. La vida revela de tal modo que se revela a sí misma y a ninguna otra cosa. A diferencia de la palabra del mundo, que se desvía de sí misma y habla de otra cosa distinta de sí –otra cosa que, en esta palabra, se halla arrojada fuera de sí, deyectada, deportada, despojada de su propia realidad, vaciada de su substancia, reducida a una imagen, a una apariencia exterior, a un contenido sin contenido, opaco y vacío a la vez–, la palabra de la Vida revela la Vida, da la Vida. La Palabra de Vida es la auto-donación de la vida, su auto-revelación en el goce de sí. El Logos de Vida, la Palabra de Vida, la Palabra de Dios, es la Vida fenomenológica absoluta captada en el proceso poderosísimo de su auto-generación en calidad de su auto-revelación.

A la palabra se le atribuye en general un poder. Éste alcanza su más alto grado cuando recibe una significación ontológica. Entonces es el poder de crear, es decir, propiamente el de instituir en el ser. Así, el acto de nombrar las cosas tendría la propiedad de hacerlas existir. Esta capacidad ontológica de la palabra

para conferir el ser a lo que nombra se reserva de ordinario a Dios. Allí residiría además su omni-potencia, omni-potencia que sería la de su palabra –palabra que no hay sino que pronunciar para que el orden entero de lo que es surja al pronto de la nada con el simple sonido de su voz, antes de someterse a los detalles de su organización–. En ese dominio, por otra parte, Dios no tarda en tener émulos o rivales. A la manera de Dios, el artista moderno se jacta de ser creador. Creador de una obra eventualmente más rica, más sorprendente, seguramente más novedosa que la naturaleza creada por Dios. De este modo, bien podría el artista, gracias a su genio inventivo o su sofisticación, aventajar al mismo Dios. En el caso del escritor, el poder que tienen las palabras para erigir mundos desconocidos es todavía más evidente.

La analogía entre la creación divina y el acto creador del artista moderno es uno de los lugares comunes de la crítica de nuestro tiempo. Se nos desvela ahora su pre-supuesto tan ingenuo como oculto. La palabra del mundo es la que sirve de prototipo a la idea de creación estética o divina –la palabra que nombra los objetos, permitiéndolos ver en el horizonte del «afuera»–. Lo que caracteriza a semejante palabra es su incapacidad de principio para traer a la existencia efectiva a aquello de lo que habla. De ahí el carácter propiamente mágico que reviste cuando se pretende por contra que desempeñe ese papel. La magia es eso: pronunciar unas palabras, a ser posible ininteligibles, a las que se ha atribuido el poder de poner una realidad que ellas precisamente, en calidad de significaciones vacías, son incapaces de producir.

¿En virtud de qué paradoja ha sido tomada la palabra del mundo, incapaz de producir nada real, como prototipo y principio de la creación? Porque, a falta de crear aquello de lo que habla, tiene al menos la propiedad de darlo a ver si ya existe –y de producir una apariencia de ello, como en el caso de un poema, si es que no existe–. En todo caso, para nuestro propósito es decisivo el hecho de que la palabra del mundo sea tomada como el arquetipo de toda palabra, ya sea la palabra de Dios o la de los hombres. La palabra que nombra los pájaros, los peces, los colores de sus alas o de sus escamas, el fuego, los árboles, las aguas, los vestidos, los zapatos, los alimentos, los excrementos, etc., es la que nos hará comprender la esencia íntima de la Vida divina por cuanto ésta es la Palabra original, el Logos de Vida. Esta designación exterior de las cosas va a explicarnos cómo la Palabra

de la Vida habla a cada uno de los vivientes y se hace oír por ellos –por ende, lo que significa para ellos oír la Palabra de Dios y, si ésta se propone como una llamada, cuál es la naturaleza de esa llamada y qué género de respuesta espera–.

Y si, finalmente, se dice que las Escrituras son la Palabra de Dios, esas Escrituras compuestas de palabras y de significaciones como toda palabra humana, en consecuencia ¡es a la luz de ésta, de la palabra habitual de los hombres, como hay que comprender la Palabra de Dios!

Con la intuición de una Palabra de Vida, el cristianismo hace saltar en pedazos esos pre-supuestos ingenuos y esas paradojas externas. Pero al mismo tiempo resultan invertidos el conjunto de relaciones que se organizan alrededor de la palabra, la relación de la palabra con aquello que dice, con quien la escucha y la índole del escuchar. Y es la obra misma de la palabra primordialmente, su operación, lo que cambia completamente. La Palabra de Vida no mantiene ninguna referencia ni con las cosas del mundo ni tampoco con éste. No se ocupa de crearlas –tarea que la palabra humana no cumple verdaderamente más que en la magia–, ni siquiera de desvelarlas; mundo y cosas del mundo son simplemente ajenas al campo de su acción. Por otra parte, la Palabra de Vida no actúa en el sentido que habitualmente se da a este término y que nosotros hemos indicado –en el sentido de una creación de objetos, de una producción y, preeminentemente, en el sentido de una objetivación–. La operación de la Palabra de Vida no es una «acción» de ese género sino una generación. Lo que se genera en una generación permanece interior al poder que lo genera, y ello porque el poder que genera permanece interior a aquello que genera. Ahora bien, la Palabra de Vida no es sólo una generación, sino una auto-generación. Es la auto-generación de la vida con el carácter de su auto-revelación. Lo que expresa la noción de Palabra es el poder de auto-revelarse auto-generándose, lo que designa es el poder fenomenológico de la Vida absoluta. La Vida absoluta es una palabra porque se auto-genera de tal modo que se auto-revela en esa auto-generación –más profundamente, porque se auto-genera auto-revelándose–. Por esta razón, auto-generándose, la Vida absoluta engendra en sí un Logos, el de la Vida precisamente, que le es consustancial. La Vida habla al comienzo, en ese Logos que es su auto-generación, *como auto-revelación* –como Palabra–.

Dado que la Vida se auto-genera auto-revelándose en la Palabra de Vida, esta Palabra de Vida no habla solamente en la autogeneración de la vida, allí donde es consubstancial al Padre, donde es su propio Logos. Doquiera está implicada la auto-generación de la Vida, y así su auto-revelación, y su Logos, allí habla también la Palabra de Vida. La Palabra de Vida no sólo habla en el comienzo: habla en todo viviente. La Palabra de Vida dice el vivir de todo viviente.

Lo genera de este modo dándole la vida, es decir, dándole el auto-revelarse en su auto-revelación en ella –en la auto-revelación consustancial a su auto-generación–. Así, todo viviente no vive sino de la Palabra de Vida, por cuanto que vive. Lo que le dice la Palabra de Vida es su propia vida. Y dado que la Palabra de Vida es amor –la auto-revelación de la Vida absoluta, en el goce y en el amor de sí–, lo que le dice es su propio amor. De manera que resulta definida con impensado rigor la constelación de relaciones que se organizan alrededor de la Palabra, y de tal modo que, captadas a partir de la Palabra de Vida y ya no a partir de la del mundo, todas esas relaciones resultan efectivamente invertidas.

En la palabra del mundo, la relación de esa palabra con aquello que dice es el mundo mismo, es la exterioridad. Tal es la razón por la que todo aquello de lo que habla esta palabra es para ella exterior: lo que es verde es el árbol, el cuadrado lo que tiene cuatro lados, etc. Exterior a la palabra, aquello que dice es por tanto diferente de ella. La palabra que dice que el árbol es verde no es ella misma el árbol, no es verde. Precisamente porque la palabra que permite ver es la exterioridad, la diferencia de todo aquello que dice y permite ver le es exterior, es diferente a ella. Del hecho de que la palabra que permite ver es el mundo, la diferencia, la exterioridad, resulta una consecuencia importante, ya encontrada por nosotros en varias ocasiones –y ello porque se enraíza en la naturaleza misma de la fenomenalidad–. Esta consecuencia es terrible, es la indiferencia fundamental de esta palabra respecto a todo aquello que dice. Que se trate de un árbol, que ese árbol tenga hojas o no, que se trate de una figura geométrica y que tenga tantos lados, que se trate de una herramienta rota, de una cabra, de una ecuación, de un hidroavión, de una realidad o de una imagen, de una prescripción o de un concepto, eso poco importa. El rasgo más decisivo de esa indiferencia de la palabra del mundo, implicada en la diferencia en la que muestra todo, es éste: lo

que se ha dicho en la palabra del mundo, su género, sus propiedades, no resulta nunca del género de esta palabra, a saber, del modo de aparecer en el que permite ver todo aquello que permite ver. La naturaleza de lo desvelado no depende nunca de la naturaleza del desvelamiento, por cuanto que éste es el mundo. Esta es la razón por la que, a falta de acceder al interior de aquello que dice, y no comprendiéndolo en su posibilidad interna, no comprendiéndolo en absoluto, la palabra del mundo se limita a una simple constatación, a decir y a repetir: «Esto es», «hay».

Es propio de toda palabra el ser entendida, o al menos poder serlo. Escuchamos muchas palabras y les prestamos o no atención, pero sólo lo hacemos en la medida en que disponemos *a priori* de la capacidad de comprenderlas. Esta capacidad de oír la palabra precede a toda escucha particular y la hace posible. En el caso de la palabra del mundo, la capacidad de oírla reside en el hecho de que estamos abiertos al mundo. Sólo hay escucha posible de lo que está fuera de nosotros y se nos da a oír en ese «afuera» que es el mundo. Igual que hablar quiere decir permitir ver en un mundo, oír significa percibir, recibir lo que, por mostrársenos así en el mundo, puede en efecto ser percibido y recibido por nosotros. Poco importa que se trate de un fenómeno visual, sonoro o ideal. Hablar y oír tienen de este modo el mismo fundamento, el fundamento fenomenológico que es la aparición en un mundo. Un mismo Diferimiento es constitutivo del Oír primitivo, cuyos modos son hablar y escuchar. Del hecho de que el Oír –la posibilidad de oír en general, de hablar o escuchar– reside en este Diferimiento del mundo, resulta una incertidumbre fundamental respecto a todo lo que es dicho y oído de este modo. Y ello porque, separado mediante este Diferimiento de todo lo que es dicho y oído, dicho y oído como algo exterior, diferente de ello, quien escucha está reducido a su respecto a conjeturas e interpretaciones.

Esto es lo que resalta con evidencia de la situación, privilegiada sin embargo, en la que se supone que el que habla y el que escucha son el mismo, el que escucha su propia palabra. Esta situación es la de la conciencia moral. En efecto, en la conciencia moral se presume que el hombre escucha una voz que le habla de sí mismo, pero que también viene de él, desde el fondo de él mismo, como si fuese él mismo quien se hablase mediante el doblaje de la voz de la conciencia moral, quien se exhortase a sí mismo

a la acción moral. Las diversas filosofías interpretan de manera distinta ese Fondo del hombre, Fondo de sí mismo desde donde le habla la voz de la conciencia moral. Pero lo que importa es que *la palabra de la conciencia moral es interpretada a la luz del concepto tradicional de la palabra, es decir, como una palabra del mundo.* Esta palabra habla haciendo escuchar lo que dice en un «afuera» en el que resuena. Al resonar en ese afuera, llega a ser accesible, audible, puede uno prestarle atención o cerrarse a ella. En todo caso, lo que se dice es un contenido exterior, sensible o inteligible. En la medida en que se muestra como contenido exterior, lo que se dice puede ser escuchado. Hablar y escuchar suponen el mundo y su apertura. Quien habla y quien escucha han de estar abiertos a ese mundo.

Una de las descripciones más famosas de la conciencia moral es paradigmática de la situación que describimos. El hombre según Heidegger es *Dasein*, es decir, está abierto al mundo. En la conciencia moral, es el *Dasein* mismo quien se dirige a sí mismo una llamada. Dado que esa llamada, a pesar de venir del *Dasein*, le viene en la apertura del mundo, le viene del afuera, de «lontananza»[2]. Esta llamada lejana exige desde entonces toda una problemática. Separada de la palabra que la ha lanzado, así como de aquel que debe escucharla, la llamada es misteriosa. Esta es la razón por la que da lugar a múltiples desprecios, en cuya categoría puede colocarse el conjunto de las filosofías de la conciencia moral o filosofías morales en general, a excepción de la de Heidegger. Sin embargo éste, cuando se trata de precisar el contenido de esa llamada de la conciencia moral, tampoco hace otra cosa que proponer como respuesta su propia filosofía. El contenido de la llamada de la conciencia moral que el *Dasein* se dirige a sí mismo sin saberlo consiste en cierto modo en saberlo, comprenderlo y, así, comprenderse a sí mismo en su verdad: como *Dasein* arrojado y abandonado al mundo para morir en él. Tales son la oscuridad de la llamada y la gratuidad de la respuesta cuando, entre la Palabra y su Escucha, se ha deslizado un Diferimiento primitivo que las separa para siempre la una de la otra. Por tanto, se trata de interpretarlas como se pueda o como se quiera. De todas formas, la fenomenología ha dejado su puesto a la hermenéutica, a comentarios o, mejor dicho, a hipótesis sin fin.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 271.

También pertenece a la constelación de relaciones que se organizan en torno a la palabra esta otra: que la palabra se dirige a alguien capaz de oírla o escucharla. Se supone que toda palabra se dirige a alguien. Pero desde el momento en que esta relación de la palabra con quien la oye deja de ser considerada como un hecho trivial, nos encontramos ante un problema fundamental, uno de los más difíciles de todos los que afronta la filosofía. Que la palabra encuentre alguien que sea capaz de oírla implica una afinidad esencial entre la naturaleza de dicha palabra y la naturaleza de quien está destinado a oírla. Sin embargo, esta afinidad es mucho más que una mera afinidad. Debe tratarse de una adecuación de principio. En el cristianismo ésta deja de ser misteriosa. Más bien se nos arroja a la cara como aquello que constituye nuestra propia esencia. La adecuación original entre la Palabra y aquel que está destinado a oírla es la relación de la Vida con el viviente. Esta relación consiste, en primer lugar, en que la Vida ha engendrado al viviente. Auto-engendrándose en su Ipseidad esencial y engendrando en ella al viviente como un Sí y un yo trascendental, la Palabra de la Vida engendra a aquel que llegará a oírla. Aquel que oirá la Palabra no pre-existe a ella. Aquí no hay, como en un diálogo humano, interlocutor que espera que se le dirija la palabra. No hay nadie antes de la Palabra, antes de que la Palabra hable. Sino que la Palabra engendra precisamente a aquel a quien se destina. La llamada no encuentra sino que arranca de la nada a aquel a quien llama con su formidable llamada a vivir –una llamada ontológica, por cuanto el ser toma su esencia de la Vida y sólo de ella–.

Sin embargo, hay además esto otro: engendrando a aquel a quien se dirige, y haciendo de él un viviente, la Palabra de Vida le ha conferido en su misma generación e incluso, en cierto modo, antes de que viviera, en el proceso mismo mediante el cual venía a la vida, en su nacimiento trascendental, la posibilidad de escucharla –él, que la ha escuchado en el primer estremecimiento de su propia vida, cuando se experimentó a sí mismo por primera vez, a ella, cuyo abrazo consigo, cuya Palabra, le ha unido consigo mismo en el surgimiento mismo de su Sí y para siempre–. Así, la posibilidad de escuchar la Palabra de la Vida es para todo viviente y para todo Sí viviente contemporánea de su nacimiento, consustancial a su condición de Hijo. Yo escucho siempre el rumor de mi nacimiento. El rumor de mi nacimiento es el rumor de

la Vida, el infrangible silencio en el que la Palabra de la Vida no cesa de hablarme mi propia vida, en el que mi propia vida, si escucho la palabra que habla en ella, no cesa de hablarme la Palabra de Dios.

Del hecho de que la posibilidad de escuchar la Palabra de la Vida es consustancial a mi condición de Hijo, se sigue cierto número de consecuencias. Dicha consustancialidad implica en primer lugar una co-pertenencia esencial entre mí mismo (yo trascendental viviente) y esa Palabra de la Vida. Yo pertenezco a la Palabra de la Vida por cuanto soy engendrado en su auto-engendramiento, auto-afectado en lo que adviene entonces como mi propia vida, en su auto-afección a sí, auto-revelado a mí mismo en su auto-revelación a sí –en su Palabra–. Ahí es donde la Palabra de la Vida y la del mundo están separadas por un abismo. Mientras la palabra del mundo, diferente de todo aquello que dice y permite ver en la exterioridad del mundo, manifiesta a un tiempo su total indiferencia respecto a todo lo que de este modo hace manifiesto –consustancial por el contrario a aquello que revela, al viviente que se auto-revela en su auto-revelación a sí–, la Palabra de la Vida no deja de abrazar en sí a aquel a quien habla. En ningún momento le deja ir fuera de ella, sino que reteniéndole en ella misma, en su inmanencia radical, en calidad de ese Sí viviente que es, no cesa de hablarle mientras él se habla a sí mismo. Su palabra no está hecha de palabras perdidas en el mundo y privadas de poder. Su palabra es su abrazo, el abrazo patético en el que reteniéndose en sí retiene en ella a aquel a quien habla dándole la vida –dándole el abrazarse en ese abrazo en el que la Vida absoluta se abraza ella misma–. El abrazo en el que la Vida absoluta se retiene a sí misma es su amor, el amor infinito con que se ama a sí misma. Su palabra es la del amor, la única a fin de cuentas que los hombres angustiados de nuestro tiempo, en el disgusto del mundo, todavía tienen ganas de escuchar. Pero ¿qué les dice esta palabra? Nada que no sea ella misma, nada más también que su propia vida –la dicha indecible de experimentarse y vivir–.

Por ser la posibilidad de escuchar la Palabra de la Vida consustancial a la condición de Hijo, resulta otra consecuencia. Si entendemos esa posibilidad de escuchar la Palabra de la Vida dada a todo Sí viviente como una llamada que le dirige esta palabra, entonces el esquema según el cual interpretamos habitualmente la llamada y, correlativamente, su relación con una respuesta even-

tual, se revelan completamente inadecuados. Y ello porque, una vez más, la palabra es captada en calidad de palabra del mundo, tanto en lo que atañe a la palabra que dirige la llamada como a la que se presume que le responde. Palabra que habla en el mundo, la llamada que dirige es algo mundano, visible o audible. Y la palabra a la que le incumbe responder, en primer lugar ha de escuchar esta llamada, ha de recibirla como algo que no puede recibir más que abriéndose al mundo como tal. Lo que religa la llamada y la respuesta es una mediación, la mediación de la exterioridad del mundo.

De este modo, llamada y respuesta son diferentes, exteriores la una a la otra, separadas una de otra en esa Diferencia que es el mundo. Separada de la llamada, la respuesta debe volverse hacia ella para escucharla en el mundo en que resuena. Puede también no hacerlo, desviarse de ella, no escucharla o, de todos modos, no responderle. La respuesta es contingente en relación a la llamada. Esta contingencia, la posibilidad de la respuesta de responder o no, es lo que se llama su libertad. Pero, como se ha visto, es la estructura de la palabra del mundo, la que habla hablando en el mundo y escuchando aquello que resuena en el mundo, la que ha separado llamada y respuesta de ahora en adelante.

En la Palabra de la Vida, por el contrario, ha desaparecido la diferencia entre la Palabra y el Escuchar, entre la llamada y la respuesta. Dado que el Escuchar en el que escucho la Palabra de la Vida es mi propia condición de Hijo, mi propia vida engendrada en el auto-engendramiento de la Vida absoluta, entonces ese Escuchar no dispone de ninguna libertad en relación con aquello que escucha. No se trata del Escuchar de una llamada que el viviente tuviera permiso para escuchar o no. Para responder a la llamada, para escucharla en una escucha apropiada, pero también para apartarse de ella, siempre es demasiado tarde. La Vida, arrojándose en sí, nos ha arrojado en nosotros mismos, en ese Sí que no se parece a ningún otro, que en ningún momento ha elegido ser ese Sí que es, ni siquiera ser algo como un Sí. Ningún viviente tiene la holgura de sustraerse a la Parusía de la Revelación que le ha dado la Vida. Que lo recuerde o que lo olvide, no procede sino de su pensamiento, no afecta en nada a su condición de viviente. La Vida no tiene más que una palabra, palabra que no vuelve nunca sobre lo que ha dicho y a la que nada se hurta. Nuestro nacimiento es Parusía sin memoria y sin falla de la Palabra de la Vida.

La significación radical de la oposición de la palabra del mundo y la Palabra de la Vida se mide a fin de cuentas en el cristianismo por un criterio decisivo: el del actuar. A la luz de este criterio, la palabra del mundo se caracteriza por su impotencia radical, precisamente la de producir el actuar que se corresponde con aquello que dice –más radicalmente, la de producir cualquier actuar–. Esa impotencia marca toda la ética de la Ley y es lo que motiva el paso de la Antigua a la Nueva Ley. Si la Antigua Ley no ha de ser abolida sino llevada a cumplimento, es por la simple pero decisiva razón de que no puede llevarse a cabo por sí misma. No es su contenido intrínseco, el de sus prescripciones o el de sus prohibiciones, lo que primordialmente se cuestiona; es el hecho de que, desprovisto en sí mismo de la fuerza susceptible de producir el actuar correspondiente a la prescripción, el enunciado de ésta permanece como una representación del espíritu que deja inalterada la manera de vivir y de actuar del creyente. Ésta es sin embargo lo único que importa, porque vivir y actuar definen la realidad. Porque la Palabra de la Vida lleva en sí el Actuar primitivo, el proceso eterno en el que la vida no deja de engendrarse a sí misma –porque, más precisamente, en calidad de auto-revelación de ese Actuar, es el Hiper-Actuar que conduce al Actuar mismo en la efectividad–, entonces, lejos de oponerse a la realidad a la manera de la palabra del mundo, la Palabra de la Vida está vinculada a él. Ese vínculo es tan estrecho que la Palabra de la Vida no sólo contiene la realidad sino que de algún modo la produce, en la medida en que toda realidad, la del Actuar mismo, presupone una revelación primera, la Archi-Revelación de la Vida y de su Palabra.

Hay, pues, que examinar una dificultad ya vista que atañe a las Escrituras consideradas como fundamento de la Revelación cristiana. ¿Acaso no se dice esta revelación en la Palabra que constantemente hemos llamado palabra del mundo? ¿No están compuestas las Escrituras de palabras portadoras de significaciones? Si la palabra del mundo se caracteriza por su impotencia, ¿no hiere al conjunto de las Escrituras? ¿Acaso no es también la Ley Nueva, no sólo la Ley Antigua, pues también está formulada en el lenguaje que hablan los hombres, la que se descubre incapaz de franquear el abismo que separa lenguaje y realidad? ¿No habla Cristo a los hombres en su propio lenguaje? ¿No es en ese lenguaje que es el suyo donde les revela la Verdad que ha venido a

traerles? ¿Acaso no hace inoperante la revelación cristiana misma, las Escrituras en su totalidad, el hecho de que esa revelación sea enunciada en la palabra del mundo, que reviste la forma de proposiciones y sentencias prisioneras de su universo de irrealidad?

Será suficiente recordar aquí que el texto, en este caso el texto de las Escrituras, nunca ha sido el objeto de nuestra investigación. Y ello porque todo texto mienta un objeto o, según se dice, tiene un referente. Ahora bien, no es el texto el que nos da acceso al objeto al que se refiere. El texto puede referirse al objeto y la palabra hablar de él porque el objeto se nos muestra. En el caso de la palabra del mundo, es la luz de este último la que permite a la palabra hablar de todo lo que se muestra a ella, precisamente en esta luz. Lo que se muestra en la luz de un mundo no se limita en absoluto a las cosas materiales. Cuando digo que en un círculo todos los radios son iguales, que 2 + 3 = 5, que la ciencia permite el progreso, que el valor estético difiere del valor moral, que si yo pienso yo soy, en cada caso se ha desplegado un horizonte de visibilidad para que, en la claridad abierta por ese horizonte, se muestre todo lo que acabamos de decir. En ese «afuera» que se abre en un mundo no sólo se muestra el contenido mentado en cada una de estas proposiciones, sino que las proposiciones mismas que mientan esos diversos «contenidos» no aparecen más que en este horizonte.

Hemos opuesto radicalmente la palabra del mundo –cuya esencia fenomenológica, el modo en que habla permitiendo ver en un «mundo», acabamos de recordar aquí– a la Palabra de la Vida, cuyo poder de revelación se identifica con la auto-revelación de la Vida misma. Una reflexión más serena sobre las Escrituras lleva a captar la conexión esencial que se establece entre la palabra del mundo y la Palabra de la Vida y, de este modo, cómo es posible comprender la primera gracias al poder de la segunda. Esta conexión entre ambas palabras, la que hablan los hombres y la de Dios, nos la indican en efecto las Escrituras. Al mismo tiempo nos indican cómo podemos comprenderlas, qué tipo de Audición conviene y lleva a lo que quieren decirnos.

Las Escrituras dicen que somos Hijos de Dios. Al decirlo, hablan a la manera de la palabra del mundo. Enuncian proposiciones que se refieren a una realidad diferente de las proposiciones mismas, a un referente situado fuera de ellas, a saber, esos Hijos de Dios que afirman que somos, nuestra condición. Con respecto a su

palabra mundana, ese referente –la condición de Hijos de Dios– es exterior a ellos. La palabra de las Escrituras no tiene el poder ontológico de ponerlo en el ser, de hacerlo existir; no en mayor medida que otra palabra humana. Dicen, aunque no pueden probarlo, que somos Hijos de Dios. Pero ese referente exterior a ellas y que no pueden situar en la existencia *es lo que somos los vivientes*: vivientes en la Vida, generados en la auto-generación de la Vida absoluta, auto-revelados a nuestro Sí trascendental en la auto-revelación de esa Vida absoluta, en la Palabra de Dios. Al decir: «Sois los Hijos», la palabra mundana de las Escrituras se desvía de sí misma e indica el lugar en el que habla otra palabra. Lleva a cabo el desplazamiento que conduce fuera de su propia palabra hacia ese lugar en el que habla la Palabra de la Vida.

¿Cómo no volver entonces sobre la singular analogía que se establece entre la palabra de las Escrituras y la ética cristiana –analogía que a fin de cuentas consiste en que las prescripciones de esa ética se inscriban en las Escrituras de las que son parte integrante–? Igual que en el caso de la ética, el precepto prisionero de su irrealidad deja su puesto al Mandamiento del amor de la Vida que despliega en todo viviente su esencia patética, igual que la palabra de las Escrituras reenvía a la Palabra de la Vida que habla a cada cual su propia vida haciendo de él un viviente. Y no es la palabra de las Escrituras la que nos hace oír la Palabra de la Vida. Es ésta, engendrándonos en cada instante, haciéndonos Hijos, la que revela en su verdad propia la verdad que reconoce y testimonia la palabra de las Escrituras. Quien escucha esta palabra de las Escrituras sabe que dice la verdad *porque auto-escucha en sí la Palabra que le instituye en la Vida.*

¿Para qué necesitamos entonces Escrituras? ¿Es que no están ahí más que para ser comprendidas *a posteriori*? ¿No se reconoce su verdad a partir de una verdad que ya llevamos en nosotros y que, en su cumplimiento previo, en el cumplimiento desde siempre de la Vida en nosotros, prescindiría fácilmente de ellas? Sin embargo, ¿qué significa «ser reconocida *a posteriori*»? La tesis filosófica difundida desde Platón según la cual la posibilidad de todo conocimiento –por ejemplo, la posibilidad de oír las Escrituras– no sería nunca sino un reconocimiento que pre-supone el conocimiento en nosotros de lo que, por esta razón, simplemente volveríamos a encontrar, re-conocer en las cosas –en este caso, en las Escrituras–; esta tesis sólo atañe a la revelación cristiana a

condición de sufrir una modificación tan esencial que podemos preguntarnos si todavía se trata del mismo pensamiento. Dicha modificación, o quizás subversión, mide el abismo que separa al pensamiento griego de las intuiciones cristianas.

Si es un conocimiento previo en nosotros el que hace posible el conocimiento efectivo de todo lo que podemos captar –que no es por tanto más que la reminiscencia de ese conocimiento primero–, entonces todo depende de su naturaleza. No basta, pues, con avanzar según el esquema platónico de que sólo la contemplación intemporal de las Ideas, que son los arquetipos de las cosas, nos permite conocerlas reconociéndolas en lo que son –como todavía afirma Descartes en sus famosas *Meditaciones*, al hacer de la idea de hombre que llevo en mí la condición que me permite tomar por hombres los sombreros y capas que veo pasar por la calle desde mi ventana[3]–. Lo que importa en primer lugar es más bien la naturaleza de ese conocimiento primitivo que está en mí, y cuya reminiscencia hará posible todo conocimiento ulterior bajo la forma de reconocimiento. De lo que se trata al mismo tiempo es de la naturaleza del reconocimiento. ¿Es del mismo género que el conocimiento primitivo? ¿El hecho de que sea su reminiscencia significa que se relaciona intencionalmente con él mediante un recuerdo, es decir, mediante un pensamiento? ¿Es el conocimiento primitivo mismo un pensamiento, un ver? ¿Se despliegan uno y otro en la verdad del mundo? ¿Qué quiere decir en suma el «en mí» del conocimiento primitivo; de ese conocimiento del que debo en efecto disponer de algún modo, pudiendo así conocer a partir de él, apoyándome en él, todo lo que conozca y sea capaz de conocer?

En el cristianismo, el conocimiento primitivo, especialmente el que nos permite reconocer la verdad de las Escrituras, es la condición de Hijo. Por tanto no soy yo, el ego, quien sería capaz en cuanto ego, mediante mi pensamiento o mi propia voluntad, de reconocer que las Escrituras son veraces. No soy yo el que decidiría que esa voz es la voz del ángel o la de Cristo: sólo en mí está la Palabra de la Vida. Sólo porque soy el Hijo generado a cada instante en la auto-generación de la Vida, auto-revelado en su auto-revelación que es su Palabra, ésta, la Palabra de la Vida, puede decirme en efecto que soy ese Hijo y, de este

3. *Meditación segunda*, IX, 25.

modo, que lo que dicen las Escrituras, a saber, que soy el Hijo, es verdad. La naturaleza del conocimiento primitivo tal como la concibe el cristianismo escapa por tanto a todo equívoco: es la auto-revelación de la vida. Precisamente porque es la auto-revelación de la vida en la que soy auto-revelado, la llevo en mí como ese conocimiento primitivo que me permite reconocer todo lo que conocería a partir de él. A una con ello, la naturaleza del re-conocimiento se halla determinada. Ciertamente, no es el modo de manifestación en el que reconozco los arquetipos de las cosas, y así esas cosas, en lo que son, no es el Ver primitivo en el que contemplo esas Ideas por primera vez –no es un Ver–, no es la verdad del mundo. La Vida me ha dado el experimentar que soy el Hijo, dándome a mí patéticamente en el abrazo en que se da a sí misma; y sólo esa experiencia patética, por cuanto se lleva a cabo en mí, me permite re-conocer la verdad que dicen las Escrituras en la palabra que dirigen a los hombres: que soy el Hijo.

Subsiste una duda. Si a causa de mi condición de Hijo experimento dicha condición de tal manera que no es posible que sea de otro modo, ¿para qué sirve decirlo con una palabra humana, dirigida a los hombres, a esos individuos empíricos perdidos en el mundo y que yo, el Hijo trascendental de la Vida, no soy? ¿Para qué, pues, una vez más, las Escrituras? Hemos respondido ampliamente a esta pregunta. El olvido del hombre de su condición de Hijo ha motivado la promesa y la venida de un Mesías, todos sus actos y palabras, y en suma, el contenido al que se refiere el texto del Antiguo y Nuevo Testamento. Decimos que necesitamos las Escrituras precisamente porque el hombre ha olvidado su condición de Hijo, para recordársela. ¿Pero cómo puede oír el hombre las Escrituras, escuchar su palabra, saber que lo que dicen es verdad? En la medida en que habla en él la Palabra de la Vida. ¿Pero cómo entiende el hombre a su vez esta Palabra de la Vida? ¿Acaso no la olvida constantemente aun cuando no deja de hablar en él, de instituirlo en la vida?

El olvido del hombre de su condición de Hijo no sólo depende de la Preocupación del mundo en el que no deja de investirse. Como hemos visto, la esencia fenomenológica de la Vida la convierte en el mayor Olvido, lo Inmemorial a lo que ningún pensamiento conduce. La vida es ambigua a causa del Olvido que define su status fenomenológico.

La vida es lo que se sabe sin saberlo. Que lo sepa de súbito no es ni accesorio ni añadido. El saber en virtud del cual la vida sabe un día lo que sabía desde siempre sin saberlo, no es de índole distinta al saber de la vida misma: es un trastorno patético en el que la vida experimenta su auto-afección como la auto-afección de la Vida absoluta. Esta posibilidad siempre abierta en la Vida, mediante la que experimenta de repente su auto-afección como la de la Vida absoluta, hace de ella un Devenir. ¿Pero cuándo y por qué se produce, pues, ese trastorno emocional que abre al viviente a su propia esencia? Nadie lo sabe. La apertura emocional del viviente a su propia esencia sólo puede nacer del querer de la vida misma, como ese renacimiento que de repente le da a experimentar su nacimiento eterno. El Espíritu sopla donde quiere.

Sin embargo, las Escrituras permanecen como la posibilidad siempre ofrecida del Devenir principial en que consiste toda regeneración concebible. No hay nada de sorprendente en la emoción sin límites en la que la afección de cada viviente se experimenta como la de la Vida absoluta en él y, así, como su propia esencia –como esa esencia de la vida que es también la suya–, en que tal emoción, en calidad de Revelación de su propia esencia, advenga a quien lee las Escrituras y en virtud de ello no le digan otra cosa que su condición de Hijo, pues dicha condición de Hijo es precisamente la suya y, de este modo, *la condición de la Fe está siempre puesta*. Sólo Dios puede hacernos creer en él, pero habita nuestra propia carne.

13
El cristianismo y el mundo

La mayor objeción dirigida al cristianismo en diferentes épocas y bajo múltiples formas es la de alejar al hombre de este mundo que, además, constituye el único mundo real, tangible y, por esta razón, la verdadera morada de los que realmente lo habitan, los «habitantes de este mundo», los hombres. El «mundo»: este mundo –la tierra con sus elementos, sus horizontes, su temporalidad, sus leyes–, todo aquello que dibuja el círculo de las posibilidades concretas que definen la «existencia humana». Y que delimitan al mismo tiempo su finitud. Pues en ese mundo, apoyándose sobre él y modelados por él, toman forma y consistencia la totalidad de los proyectos y acciones que le está permitido emprender al hombre, los itinerarios que necesita seguir, el tiempo exigido para recorrerlos, el conjunto de las disposiciones a observar, la suma de los esfuerzos a realizar. Sin duda, estas condiciones cambian constantemente; el saber y la técnica no dejan de hacerlas evolucionar. Pero estos cambios y esta evolución se producen a través de un darse previo sobre el que no se puede actuar porque se actúa a partir de él. El mundo es lo previo inevitable de todas las modificaciones e invenciones posibles –posibles a partir de él y sólo de este modo–. Ese mundo, por tanto, es el horizonte imprescindible de todos los comportamientos y ambiciones humanas.

Alejar al hombre de este mundo que constituye su verdadera morada y, literalmente, el suelo y el punto de apoyo de todos sus desplazamientos y actividades, es arrojarlo en lo imaginario. Este es el reproche: la invención de un tras-mundo fantástico o, para decirlo mejor, fantasmagórico, lugar de satisfacción imaginaria de todos los deseos y todas las aspiraciones que el hombre no

ha podido realizar aquí abajo –el «más allá» que este de aquí abajo reclama como el complemento indispensable de todas las carencias y frustraciones–. Tenemos al menos dos ejemplos y también dos pruebas de que la incapacidad de obtener, mediante una transformación efectiva de la realidad y por tanto mediante el trabajo, las múltiples pulsiones íntimas del ser humano conduce fuera de la realidad. La primera es suministrada por el curso normal de la existencia individual: en ésta, la parte del sueño mide las aspiraciones no satisfechas, es decir, a fin de cuentas los esfuerzos frente a los cuales el individuo ha retrocedido. De lo que el deseo no ha podido obtener por las buenas se forma al menos una imagen. Pero existen aspiraciones a las que ningún trabajo de ningún tipo aporta una respuesta. Aquí la «realidad» desvela su verdadera naturaleza: aquello contra lo que nada se puede, aquello que desafía cualquier especie de actuar que quiera modificarla o negarla. Así el duelo por una persona querida –en general la muerte–. Aquí el único «trabajo» es la aceptación de la realidad, en este caso la desaparición de la persona amada –la aceptación de un mundo cuya finitud es precisamente la muerte–.

Y el segundo ejemplo de ese proceso en el que la incapacidad de satisfacer el deseo conduce a la fabulación de un más allá es éste: el cristianismo. De lo que aquí se trata, hay que verlo muy claramente, es de la concepción previa de la realidad. Al ser comprendida ésta como el mundo, entonces inevitablemente se levanta la crítica que se presume decisiva contra el cristianismo de «huir» de la realidad. Que esta huida aboque a la construcción de un «trasmundo» falaz no es más que una consecuencia. También podrían concebirse otras. La misma idea de «huida» no es primordial. Lo que se encuentra en el origen de todo este proceso es el desconocimiento de la realidad en sí misma. El rechazo o la incapacidad de reconocer su esencia verdadera –a saber, el mundo tal como se nos da y, así, tal cual es–. Desde este momento, este desconocimiento no conduce primera y necesariamente fuera del mundo; se manifiesta en el interior del mundo mismo por una serie de contradicciones. La más significativa consiste en la tentativa de edificar una realidad nueva, un nuevo Reino, desconociendo las condiciones de la realidad. Una tentativa semejante no puede abocar más que a la desaparición de toda efectividad, a un puro «vacío»; y ese lugar vacío, ajeno a la realidad, es el Cielo del cristianismo.

Es de señalar que una crítica así fue dirigida al cristianismo principalmente en la época del romanticismo, cuando la figura de Cristo ejercía sobre muchos pensadores una fascinación completamente particular. En el joven Hegel, la crítica supera la fascinación. Se reprocha a Cristo la constante oposición de lo invisible a lo visible, de tal modo que la realidad se quiebra y, prisioneros de esta oposición, los individuos sólo pueden llevar una vida desgarrada. Por una parte, Cristo pretende fundarse exclusivamente sobre el primero de estos términos, sobre el amor puro e infinito de Dios, rechazando todo lo que no sea eso, todo lo que tiene que ver con el mundo. De acuerdo con ello, hay que renunciar a muchas cosas, a la relación de los individuos con la sociedad en la que viven, a su relación con la organización política –el Estado judío–, pero también a multitud de relaciones que mantienen entre ellos en la actividad social, a todas las manifestaciones externas de la vida. «Un gran número de relaciones actuantes, de relaciones vivas resultaron perdidas»[1]. El destino del cristianismo es en primer lugar el de toda forma histórica que pretende desarrollarse desconociendo o rechazando una parte esencial de la realidad y, chocando sin cesar con ella, en ese conflicto permanente, no puede más que emprender la vía del declinar y la desaparición. El destino trágico de aquel que ya no mantiene la afirmación de sí mismo más que por su oposición con el mundo, es decir, con la realidad –de aquel que ya no es más que el «Opuesto al mundo»– es el de Cristo. El joven Hegel lo piensa y lo describe como sigue: «Pues lo que veía en Dios eran sus propios choques continuos con el mundo, su huida ante el mundo; no tenía necesidad más que del Ser contrario al mundo en el que su propia oposición al mundo se fundaba».

Pero hay más. Con el cristianismo la realidad no sólo resulta escindida entre el «aquí abajo» y el «más allá». Si el que se opone al mundo termina fracasando y en ese combate siempre perdido debe confesar su impotencia, es que ese mundo malvado es la realidad; no una parte de ésta, sino la mera realidad efectiva, mientras que la que se le opone y en nombre de la cual se cree poder condenarla no es más que un Cielo vacío. Lo que Cristo enseña es la pureza del corazón, un amor íntimo y sin límites.

1. G. W. F. Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, en *Escritos de juventud*, edición de J. M. Ripalda, FCE, México, 287-383.

¿Pero qué es un amor que no se «realiza», que no actúa? Realizarse, actuar, ¿no es enfrentarse al mundo, no manteniendo con él una oposición externa y formal *sino transformándolo*? Transformar el mundo, provocar en él una modificación real es reconocer sus leyes, utilizarlas, producir gracias a ellas un cambio que siempre se presenta bajo la forma de una determinación objetiva, como esa realidad efectiva particular que resulta en cada caso de una acción particular y que todo el mundo puede ver, que está ahí para cualquiera. A la vida «no realizada» el joven Hegel opone la «vida realizada», cuya realización consiste en esa multiplicidad de actividades concretas que componen la trama infinitamente rica y variada del mundo de los hombres. Fuera de esa riqueza y de esa variedad objetiva no hay más que una subjetividad vacía. Pero la objetividad era para Cristo «el mayor enemigo»[2]. De ahí que el rechazo de la determinación objetiva había de arrastrar al cristianismo a un «amorfismo» privado de contenido. Desviándose del mundo según el ejemplo de Cristo, el discípulo no sólo pierde las ricas formas concretas de la vida. Lo que se le propone a cambio de esa «renuncia» no es literalmente nada sino esa representación absolutamente vacía de un Cielo imaginario.

¿Es necesario llamar la atención sobre la resonancia de semejante crítica? El conjunto del sistema hegeliano la reproduce constantemente bajo diversas formas de las que la más celebre es sin duda la del «alma bella». Incapaz de salir de sí, de afrontar el mundo y actuar verdaderamente, el alma bella sólo puede replegarse en esa pureza interior y, «en esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire»[3]. Semejante crítica no sólo se repite en un gran número de contemporáneos de Hegel, sino que va a inspirar uno de los posicionamientos más decisivos del marxismo. No se trata de soñar cierta perfección interior que reposa sobre sí, ni siquiera de establecer la tabla de un sistema armonioso de acciones en el que esa perfección sea posible. Una proposición citada con frecuencia por el joven Marx es ésta: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferente manera, lo que importa es transformarlo» (*Novena tesis sobre Feuerbach*).

2. *Ibid.*
3. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* II, 384.

Por el rodeo del marxismo, la crítica cuyo origen acabamos de recordar ha franqueado el estrecho círculo de la filosofía para devenir uno de los lugares comunes de la ideología moderna. En lo que atañe al problema que nos ocupa, presenta las siguientes características: el rechazo de todo «más allá» definitivamente asimilado a un imaginario ilusorio; una atención y un interés consagrados en exclusiva a este mundo, cuyo conocimiento es lo único que importa. Ahora bien, dicho interés no es meramente teórico sino práctico. Si las ilusiones metafísicas tienen que ser descartadas y el conocimiento que se ha hecho científico volverse hacia el universo objetivo, es porque ya no se trata de asegurar la salvación en el «Cielo», sino de transformar el mundo. Los ideales científicos y éticos se desplazan a una. Las mentalidades no hacen más que expresar este desplazamiento. Si en el siglo XX, en un país como Francia, un gran número de cristianos han perdido la fe, ello se debe a que esa fe era una fe en el «más allá». Lo que había de reemplazarla con toda naturalidad era la transformación efectiva de este mundo, la adhesión a las fuerzas que se comprometían en esta vía. Los ideales éticos del cristianismo –el amor a los otros, la solidaridad, la generosidad, la justicia, etc.– podían considerarse perfectamente, y a decir verdad lo eran: se trataba precisamente de realizarlos. Lo que se le reprochaba al cristianismo a fin de cuentas no era su moral sino su moralismo. No eran sus ideales sino el proyectarlos en un cielo vacío y reducirlos a intenciones piadosas en lugar de hacerlos entrar, día a día, soportando luchas y contradicciones, en la difícil historia de los hombres. Generaciones enteras han repetido ese catecismo. Pero la crítica va más allá de nuestro tiempo. Recupera temas antiguos porque se enraíza en el núcleo de las cosas: «Hay que cultivar nuestro jardín»; «No aspires, oh alma mía, a la inmortalidad, apura más bien el poder la vida», etc.

¿Cuál es el valor de estas críticas en relación con las intuiciones fundadoras del cristianismo? ¿De qué «evidencia» pueden servirse? En primer lugar, para volver al joven Hegel, es de todo punto inexacto que el cristianismo haya escindido la realidad entre los reinos de lo visible y lo invisible y, al mismo tiempo, sumido la existencia humana en el desgarramiento. Tales afirmaciones, con las consecuencias «críticas» que acabamos de recordar, sólo dan testimonio de una incomprensión absoluta respecto al «espíritu del cristianismo» y la tesis decisiva que lo sostiene. La

siguiente tesis: sólo existe una realidad, la de la Vida. La realidad es invisible precisamente porque la vida es invisible. Invisible, pues, no un dominio particular de ella, una forma particular de vida, sino toda vida posible, toda realidad concebible. Invisible, no en el sentido de ese lugar imaginario y vacío llamado Cielo. Invisible en el sentido de lo que –como el hambre, el frío, el sufrimiento, el placer, la angustia, el enojo, el dolor, la ebriedad– se experimenta a sí mismo invenciblemente, fuera del mundo, independientemente de todo ver. Y que, experimentándose a sí mismo en su abrazo invencible, es incontestable. Es viviente y, así, «real», aun cuando no haya nada más, *aun cuando no haya ningún mundo* (según el argumento irrecusable de Descartes). Por tanto, no se trata de una oposición entre lo visible y lo invisible, entre dos formas de realidad. En el cristianismo nada se opone a la realidad. No hay nada más que la vida.

La segunda crítica supera los límites de la incomprensión y limita con lo absurdo. Se le reprocha al cristianismo la actitud que Cristo no ha dejado de denunciar encarnizadamente. ¿Se abandona el buen samaritano a las ensoñaciones vaporosas de su alma bella cuando se inclina sobre el hombre cubierto de sangre para socorrerlo y cuidarlo, cuando lo lleva al albergue, cuando vuelve para pagar la cuenta y cerciorarse de su curación? ¿Nos conducen fuera de este mundo las siete obras de misericordia temporales? ¿Quién construía los primeros hospitales en los tiempos de barbarie, por ejemplo, en la Edad Media? ¿Quién secaba los marismas, expandía las técnicas de la agricultura y de la ganadería? ¿Quién impartía la enseñanza en todos los dominios? ¿Eran menos obligatorias las siete obras de misericordia espirituales? ¿Quién ha enseñado a los hombres a dejar pasar a otro delante? ¿Acaso no lleva a cabo la ética cristiana *toda ella por entero* el desplazamiento del orden de las palabras y las declaraciones piadosas al orden del actuar? ¿Acaso no es el presupuesto de la irrealidad de la palabra y del puro pensamiento lo que dicho desplazamiento tiene de decisivo, su asimilación al lugar vacío y cuasi imaginario de las veleidades incumplidas, de las intenciones no seguidas de efectos, mientras que la realidad se halla confiada sin equívoco al actuar y sólo a él? Antes de tachar al cristianismo de moralista y de dirigirle el reproche de apartar al hombre de la acción y de la realidad, *conviene más bien preguntarse por las condiciones que han permitido la aparición de ese*

reproche y esforzarse por una doctrina que no reconozca como verdadero y verídico sino lo real, y como real el actuar.

Estas condiciones no son más que el conjunto de presupuestos que configuran la verdad del mundo. Para establecer su validez no basta en absoluto que extiendan su reino sobre la cuasi totalidad del desarrollo del pensamiento occidental, hasta el punto de determinarlo prácticamente por completo. La sospecha no puede dejar pasar desapercibido, ni mucho menos, que de lo que se trata con ellas es de la simple formulación de un prejuicio del sentido común. ¿Qué hay más inmediato y evidente que esto: la realidad es lo que vemos? El actuar no escapa a esta regla. La modificación que produce es también algo que puede verse, es una «transformación del mundo». El círculo implicado en esta serie de «evidencias» se deja entrever sin embargo desde el momento en que nos preguntamos: ¿qué es una evidencia, de qué fenómeno se trata aquí? Es evidente lo que se nos muestra, lo que se puede ver con los ojos del cuerpo o con los del espíritu. Lo que se nos muestra, lo que puede verse, lo visto o lo que puede ser visible: en el horizonte de visibilidad del mundo, en su verdad. De este modo, la verdad del mundo es el presupuesto –oculto o consciente– de todas las tesis que identifican la realidad, especialmente la del actuar, con esta verdad, con el mundo mismo. Desde el punto de vista filosófico, la extraordinaria originalidad del cristianismo fue la de percibir este círculo y cuestionárselo radicalmente.

A propósito del actuar justamente. Pues no basta predicar la acción y denunciar los buenos sentimientos y las declaraciones hueras, denuncia a la que cualquiera se adhiere con facilidad. *De lo que se trata es de las condiciones de una acción efectiva y real y, así, de las condiciones de la realidad misma.* Las condiciones de una acción efectiva no son las circunstancias en las que semejante acción puede producirse. Como cuando decimos por ejemplo: el niño debía de ser bastante grande para poder alcanzar el pomo de la ventana; si no, no habría podido abrirla. O incluso, las clases trabajadoras no habían alcanzado un nivel suficiente de madurez para adquirir una visión clara de las fuerzas enfrentadas y organizarse en consecuencia. Esas condiciones todavía no son más que condiciones exteriores, contingentes y variables de la acción, son condiciones históricas. Definen una situación más o menos compleja pero particular en la que podemos estimar si tal o cual acción también particular tendría oportunidad o no de al-

canzar su objetivo. No se remontan de ningún modo a la posibilidad última y esencial que hace que en cada uno de estos casos sea posible algo como un «actuar»; que el niño *pueda alargar su brazo* hacia el pomo, o los hombres *coger* las armas y *correr* a las barricadas. Lejos de elucidar la posibilidad interna del actuar, las teorías mundanas de la acción meramente la presuponen sin percibirla siquiera como problema.

Esta posibilidad interna y última del actuar es precisamente la que capta el cristianismo. *Y la capta a ese nivel de profundidad en el que es igualmente la posibilidad del ego mismo.* El hombre es capaz de actuar por cuanto que es un ego trascendental, ese Yo Puedo fundamental cuya génesis hemos descrito –no es capaz de actuar en cuanto individuo empírico, en cuanto hombre que pertenece al mundo–. Esta es la razón por la que su actuar ya no es un actuar mundano, un proceso objetivo, sino el actuar de ese ego trascendental, de ese Yo Puedo que es el único capaz de actuar. Ahora bien, el cristianismo ha desarrollado hasta el Fondo el análisis de esa posibilidad interior y última del actuar. La génesis del Yo Puedo fundamental que soy y que es el único que puede actuar es el nacimiento trascendental del ego. El análisis del nacimiento del ego ha mostrado que cada uno de los poderes que componen el ser de este ego –coger, andar, correr, pero también imaginar, etc.– sólo es posible una vez dado a sí mismo, puesto de este modo en posesión de sí mismo y capaz desde entonces de ejercerse. Pero esta donación a sí de cada uno de nuestros poderes como precedente indispensable para su ejercicio reside en la donación a sí del ego, que reside en la donación a sí de la Vida absoluta y no se lleva a cabo en ninguna otra parte. Es como el acto más simple, que pre-supone la auto-donación de la Vida, que no es otra cosa que su auto-revelación –por tanto, como decíamos, hasta el acto más humilde lleva en sí esa auto-revelación de la Vida absoluta, el Ojo de Dios que todo lo ve–, de modo que se cumple «ante Dios».

Las tesis que sitúan la acción en el mundo se muestran aquí superficiales. No sólo son incapaces de dar cuenta del aspecto metafísico-religioso, dostoievskiano como decíamos, de los actos humanos, del «Juicio» que va unido insoslayablemente a cada uno de ellos. En el plano filosófico son impotentes para distinguir el actuar humano de un mero desplazamiento objetivo, de un proceso natural. Y ello porque, contentándose con la simple consta-

tación de este último, no son capaces de remontarse a esa posibilidad interna del actuar sin la que, sin embargo, ninguna acción podría producirse. Igual que no pueden dar cuenta del hecho esencial de que toda acción va unida a un individuo que es su agente. Al mismo tiempo que la posibilidad de la acción, se les escapa la del «Yo», el «Yo Puedo» a partir del cual ésta se produce siempre en calidad de acción individual por naturaleza.

Sin embargo, el cristianismo no se opone sólo a las descripciones superficiales que toman al actuar como un acontecimiento del mundo. A partir de sus intuiciones es posible comprender perfectamente por qué son inevitables tales descripciones, produciéndose y recibiéndose en todas partes como expresiones fieles del fenómeno de la acción. El cristianismo, en efecto, no desconoce en absoluto la verdad del mundo, este modo de aparecer que hemos descrito largamente y que, en cuanto modo efectivo de aparición, es incontestable. Sólo circunscribe su alcance, denegándole a ese modo de aparición el poder de exhibir en sí la realidad; especialmente la realidad del actuar. Así, el actuar sólo aparece en el mundo bajo la forma de un comportamiento exterior que deja escapar la realidad que mora en la vida. De este modo, la duplicidad del aparecer explica por qué el actuar humano se manifiesta bajo dos formas diferentes, de las que sólo una contiene la realidad de este actuar, mientras que la otra, el comportamiento exterior del joven por ejemplo, no es sino una envoltura vacía.

Pero la implacable denuncia de la apariencia ética remite a las intuiciones fenomenológicas que definen la separación entre realidad e ilusión. Al desdoblamiento del actuar entre el actuar verdadero y el comportamiento falaz corresponde el desdoblamiento del cuerpo. Por una parte, *el cuerpo en la verdad del mundo*, lo que los hombres toman como el cuerpo real y, a decir verdad, por el único cuerpo real, el que se puede ver efectivamente en el mundo, el cuerpo visible, el cuerpo-objeto asimilable a todos los objetos del universo y que comparte la esencia de éste último, la de una cosa extensa: *res extensa*. Por otra, *el cuerpo en la Verdad de la Vida*, el cuerpo invisible, el cuerpo viviente. De tal modo que, según la definición fenomenológica de la verdad como vida y como idéntica a la realidad, el cuerpo invisible es real, mientras que el cuerpo visible sólo es la representación exterior de éste.

Esta nueva paradoja cristiana se puede establecer filosóficamente. Pues el cuerpo visto pre-supone un cuerpo que lo ve, un poder de visión –que no puede ejercerse sino puesto en posesión de sí, dado a sí mismo en la auto-donación de la Vida absoluta–. Así, hay una génesis trascendental del cuerpo real en la vida que, en cuanto génesis trascendental del Yo Puedo y, así, de todo poder concebible, no es diferente del nacimiento trascendental del ego. Con la concentración de toda forma de poder en la vida y, más aún, con la identificación de la generación de ese poder con la auto-generación de la Vida absoluta misma, es el todo de la realidad por entero el que es reconducido a su lugar de origen, a la vida invisible misma y a su hiper-poder. Lo invisible, lejos de designar el lugar vacío de un cielo ilusorio, es el punto sobre el que se edifica todo poder concebible y, así, toda efectividad tributaria de un poder. En él toma literalmente cuerpo todo cuerpo concebible y toda forma de realidad. Las objeciones que reprochan al cristianismo su huida de la realidad no pueden sino ignorar la esencia de ésta.

Pero entonces, se dirá, si la realidad se concentra en la vida trascendental hasta el punto de identificarse con ella y de no darse a sentir más que en su pathos invisible, ¿no es este mundo el que de golpe está vacío? ¿La inversión radical de los conceptos relativos a la realidad llevada a cabo por el cristianismo no va a volverse precisamente contra él mismo? Si la realidad reside en la vida, si el cuerpo real es el cuerpo viviente –no ese objeto visible que una tradición ingenua toma desde siempre por nuestro cuerpo verdadero–, ya no se puede reprochar al cristianismo que huya de la realidad. ¿Acaso no es todo lo visible lo que, despojado de su pretensión de exhibir en sí la realidad, toda realidad concebible, se encuentra arrojado ahora en el dominio de las obras? ¿Qué hacer con el mundo reducido a un juego falaz de apariencias? ¿Qué hacer en él, que ya no es nada? El reproche dirigido al cristianismo por el pensamiento post-hegeliano apenas ha sido alterado y, en cierto modo, permanece válido. Si toda realidad mora en la vida invisible, el cristianismo, ciertamente, no es una huida de la realidad. Pero sí, más que nunca, huida del mundo si, privado de realidad, el mundo, este mundo, se abandona a la apariencia. ¿Acaso no cae el cristianismo, Cristo, más que nunca, bajo la crítica del joven Hegel? ¿No es en todo caso –pueda o no identificarse con la realidad– lo «Opuesto al mundo»?

Si se quiere comprender cómo, *lejos de alejarnos del mundo, el cristianismo constituye por el contrario la vía de acceso que conduce a lo que es real en él –a la única realidad–*, hay que decir algo más sobre esto. Recordemos nuestros análisis liminares sobre la verdad del mundo. Habían mostrado cómo esta verdad se desdobla en el aparecer del mundo y lo que aparece en él. Por una parte el aparecer del mundo: su «afuera», ese horizonte de visibilidad en el que se nos muestran todas las cosas del mundo. Por otra, lo que aparece en él: todas las cosas que, al mostrarse en él, constituyen el «contenido de ese mundo». Ahora bien, *ese contenido del mundo constituye su realidad.* Contenido que es doble: social y natural[4]. El contenido social es el más importante. Concentremos en él nuestra atención.

Se trata del conjunto de actividades concretas por las que los hombres producen constantemente la totalidad de los bienes necesarios para su existencia. Pero basta interrogarse sobre la naturaleza de esas actividades para que la definición mundana de la realidad descubra de golpe su vacuidad. Todas esas actividades que forman el contenido de la sociedad aparecen sin duda en el mundo. Creemos que podemos verlas en el mundo, reconocerlas y describirlas. Pero mientras nos limitamos a verlas no hacemos nada. Si sentado en las gradas de un estadio miro a un corredor que intenta batir un récord, no corro yo. La manifestación de la carrera en el «afuera» del mundo es completamente ajena a la realidad de la carrera. La realidad de la carrera sólo se ubica en el cuerpo viviente del que corre, en el «Yo Puedo» fundamental del ego trascendental que despliega sus poderes por cuanto los posee, estando cada uno de ellos dado a sí en la auto-donación de ese ego que se da a sí mismo en la auto-donación de la vida. Todas las actividades que constituyen el contenido de la sociedad, la praxis social, tienen por esencia el actuar. De esta esencia extraen sus propiedades y primordialmente su posibilidad. Extraen sus propiedades y su posibilidad de la esencia de la Vida y sólo de ella. Si es el conjunto de las actividades humanas lo que constituye el contenido del mundo, lo que aparece en él, su realidad, entonces hay que decir: lo que aparece en el mundo no le debe nada al aparecer del mundo. El contenido del mundo no le debe nada a

4. Una reflexión sobre el contenido natural del mundo mostraría que, por el camino de la sensibilidad, ese contenido remite también a la vida.

su verdad. Apartándonos de la verdad del mundo, el cristianismo no nos aparta de su realidad sino al contrario: nos indica el lugar del que se extrae y nos reconduce a ella. Hay que establecer esta tesis decisiva para el cristianismo, para el mundo y para nosotros mismos. Lo haremos a partir de dos ejemplos clave por cuanto ponen en tela de juicio la realidad de este mundo: el de aquello que se denomina «economía», que constituye el sustrato de toda sociedad, y el de la relación con el otro, sin la que tampoco hay mundo social.

Por «economía» entendemos habitualmente dos cosas: por un lado, un dominio particular de la realidad, con sus fenómenos específicos y sus leyes; por otro, cierta ciencia que se define, como toda ciencia, por aquello que observa y aísla de entre todo lo que es para hacer de ello su objeto de estudio. El dominio particular de la realidad designada con el título de «realidad económica» es el del trabajo social y los fenómenos que lo acompañan. El salario, la mercancía, el valor, el dinero, el capital bajo sus diversas formas, etc. La ciencia que tiene por objeto dicha «realidad económica» bajo sus diversos aspectos se denomina «economía política», o también más simplemente, de modo anfibológico, la «economía».

Con el fin de establecer la pertinencia de los conceptos fundamentales del cristianismo relativos al contenido del mundo y a su realidad, nos referiremos al análisis de Marx, uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, el único que ha arrojado sobre la sociedad y su economía una mirada trascendental susceptible de producir el principio de su inteligibilidad. Conforme al desdoblamiento del concepto de economía, la crítica de Marx es doble. Por una parte, es una crítica de la «economía política», es decir, de esa ciencia que tematiza los fenómenos económicos y sus leyes. Esa crítica es radical en la medida en que, más allá del cuestionamiento de ciertas tesis de la escuela inglesa, especialmente de Smith y de Ricardo, apunta a toda economía política en general, a la posibilidad misma de una ciencia como la economía. Ahora bien, esta crítica de la posibilidad de una ciencia económica es radical sólo porque antes es una crítica de la realidad económica misma.

¿Qué puede significar una crítica de la realidad económica? Esto, que contrariamente a la ilusión de los economistas, a la que Marx da el nombre de fetichismo o materialismo económico, no

hay realidad económica, en el sentido en que se habla de realidad como de algo que existe por sí mismo y, en cierto modo, desde siempre. ¿Acaso el trabajo, el salario dado a cambio, los bienes de consumo producidos por él, el dinero que resulta también de ese trabajo, los intercambios, la actividad industrial, comercial, financiera en general, todo eso, no es real, no constituye precisamente, en una porción significativa, el contenido de este mundo? Las intuiciones decisivas del cristianismo hacen que ese sistema de evidencias se venga abajo. Detrás de todas esas actividades llamadas «económicas» y «sociales», de lo que se trata es, como acabamos de recordar, del ego trascendental cada uno de cuyos poderes está dado a sí mismo en la donación a sí de ese ego; de tal modo que él es ese Yo Puedo fundamental, único capaz de andar, golpear, levantar –de llevar a cabo cada uno de los actos implicados en cada forma de trabajo–. Al estar dado a sí mismo únicamente en la auto-donación de la vida, ese Yo Puedo es un viviente y sólo existe como tal. Tomando su posibilidad de la vida, toma de ella todos sus caracteres, es un viviente y como tal invisible, subjetivo, individual y real. Entre la multitud de caracteres esenciales que brotan de la esencia del actuar no se halla ningún índice económico. Caminar, coger, llevar, golpear e igualmente correr, cantar, etc., esas actividades que son a la vez modos del actuar, en sí mismas no son nada económico. El trabajo, pues, al consistir en tales actos, no es nada económico en sí mismo.

Esta es la intuición abisal de Marx. Lo que se le reprocha a la escuela inglesa, a toda ciencia económica, es haber hablado del trabajo como una realidad económica en primer lugar, sin ver que ahí hay una cuestión previa de la que todo depende. A ese trabajo considerado ingenuamente en sí mismo algo económico, tanto por los economistas del siglo XIX como por los de hoy, Marx opone el trabajo «real» del que afirma al mismo tiempo las determinaciones fenomenológicas originarias esenciales: trabajo «subjetivo», «individual», «viviente». Así, el trabajo se comprende como un modo del actuar y es referido sin equívoco a la esencia de éste, a la vida. Si es el trabajo, y más exactamente todavía, el conjunto de las actividades humanas que constituyen el contenido del mundo, su realidad, entonces, en efecto, hay que decir: la realidad del mundo no tiene nada que ver con su verdad, con su modo de mostrar, con el «afuera» de un horizonte, con cualquier objetividad. La realidad que constituye el contenido del mundo

es la vida. Esta es la nueva evidencia: lejos de rehuir la realidad de este mundo, el cristianismo, que no conoce más que la vida, sólo trata con esta realidad.

La prueba del carácter viviente del «contenido» del mundo la aporta todo el análisis del contenido de Marx. Propone una génesis trascendental de la economía cuya sorprendente construcción conviene replantear aquí. Según Marx, la realidad no es en sí nada económico. Podemos analizar un terrón de azúcar sin encontrar nunca su precio. Podemos analizar cualquier actividad humana, reconocida o no como trabajo, sin encontrar nunca algo como un «salario», dinero, valor de cambio. Todo lo que puede ser dicho «económicamente» y depender de una ciencia como la «economía política» es en sí ajeno al mundo. La «realidad económica» es el producto de una invención del espíritu humano. Un mundo, los hombres que lo habitan produciendo en él bienes necesarios para su existencia, manteniendo entre ellos una red de relaciones complejas, todo eso, habría podido muy bien producirse, y la economía –realidad económica y ciencia de esa realidad– estar sin embargo ausente de ese mundo. Esta es una de las tesis de Marx.

¿Por qué ha nacido en el mundo una economía en sí ajena a la realidad de éste? ¿Por qué se ha desarrollado hasta el punto de extender su reino en él y determinarlo por entero? Aquí es donde reaparecen de manera imprevista las tesis fundadoras del cristianismo. *En efecto, sólo la esencia invisible de la vida explica la aparición en el mundo de una «economía».* Y he aquí cómo. Cada forma de la actividad humana que toma su esencia del actuar y, así, de la vida, define el trabajo. Como la vida contiene la realidad, el trabajo es él mismo real. Como lleva en sí una ipseidad de principio, ese trabajo real es individual. Como es subjetiva, el trabajo es subjetivo. Como es viviente, el trabajo es viviente. Ésos son, según se ha dicho, los caracteres que Marx reconoce en el trabajo: real, individual, subjetivo, viviente.

En la actividad concreta mediante la cual los hombres producen los bienes que necesitan acontece el momento en el que, a consecuencia de la creciente complejidad de esa actividad, deben intercambiar el producto de su trabajo. ¿Cómo intercambiar *x* mercancías *a* por *y* mercancías *b* cuando las mercancías son cualitativa y cuantitativamente diferentes? ¿Cómo determinar el peso de la sal que hay que dar a cambio de una cantidad de pieles? En función de la suma de trabajo exigida para la producción

de la sal y para la de las pieles. El único criterio posible de intercambio es, pues, el del trabajo. Y de hecho, en los múltiples intercambios que constantemente se producen, lo que se intercambian no son las mercancías sino los trabajos que las han producido. Si el intercambio supone la igualdad, los trabajos objeto del trueque deben ser iguales. Sin embargo, en cuanto modo del actuar y tomando su esencia del mismo, cada uno de esos trabajos es real, subjetivo, viviente –invisible–. Ninguno de ellos se presta a una medida cualquiera, cuantitativa o cualitativa. Esta es la aporía: el intercambio supone la medida de los trabajos, pero ésta es imposible.

Y esta es la solución: la invención de la economía. Si el intercambio de mercancías supone la medida de los trabajos reales que las han producido, y si esa medida es imposible por ser invisibles los trabajos, hay que construir unas entidades objetivas que supuestamente representen esas modalidades del actuar invisible, que sean sus equivalentes. La invención de la economía consiste en la construcción y la definición de los equivalentes objetivos que supuestamente representen los trabajos reales invisibles y permitan su igualación y, así, el cálculo y el intercambio. La economía no es más que el resultado de esta génesis: el conjunto de «representantes» objetivos del actuar, representantes que presuntamente son sus equivalentes.

¿En qué consisten tales «representantes»? Precisamente en la representación del trabajo real, en el poner ante la mirada, en la verdad del mundo, bajo la forma de una norma objetiva, aquello que encuentra su realidad en la Verdad de la Vida: el trabajo viviente. Y como todo lo que se muestra en la verdad del mundo, por cuanto que se muestra en ella, es irreal, por tanto es irreal el conjunto de los equivalentes objetivos del trabajo viviente; irreal y, más precisamente, ideal por tratarse de conceptos. La génesis de la economía consiste así en la construcción del conjunto de los equivalentes objetivos ideales e irreales del trabajo viviente; y especialmente del primero entre todos, el «trabajo» en el sentido de los economistas, el trabajo económico que Marx llama trabajo «abstracto», trabajo «social». El trabajo económico es precisamente la representación irreal del trabajo real, invisible.

No es éste el lugar para decir cómo se opera la construcción de cada uno de los equivalentes objetivos ideales del trabajo viviente invisible, equivalentes constitutivos de la «realidad» económi-

ca. Limitémonos a algunas observaciones esenciales de nuestra propuesta. La «realidad» económica objetiva es ideal e irreal como cada uno de los equivalentes del trabajo que la constituyen. Así, el universo económico mediante el cual el pensamiento moderno tiende a definir el contenido «real» de la sociedad, no es más que un universo de abstracciones que provienen de la sustitución de una modalidad invisible e irrepresentable del actuar viviente por un parámetro en el que nos esforzamos por representar las propiedades de ese actuar –propiedades que no toman su realidad más que de la vida–. Ahora bien, las entidades económicas no se limitan a representar el trabajo viviente, provienen de él.

Esta es, por ejemplo, una tesis decisiva de Marx, la de que el valor de cambio, el dinero, el capital, etc., son producidos por la fuerza subjetiva viviente de trabajo y únicamente por ella. Es finalmente el universo económico entero, que constituye el «contenido» de ese mundo, el que proviene de la vida y el que remite a ella. La verdad del mundo nos ofrece la apariencia ineficiente de ese contenido, mientras que la Verdad de la Vida revela su verdadera naturaleza, el actuar que produce los objetos económicos y determina su historia. Lejos de huir de ésta, las intuiciones del cristianismo nos reconducen al principio de su desarrollo y lo hacen inteligible.

La referencia del «contenido» del mundo a la esencia invisible de la vida se impone con una fuerza insuperable en el plan de las relaciones concretas con el otro. Esta vez no se trata del análisis, por una fenomenología de la vida, de la «realidad económica», de su naturaleza y de su funcionamiento. Las declaraciones del Nuevo Testamento, de Cristo mismo, entran directamente en juego para producir, en ese dominio de la experiencia del otro más que en ningún otro, su efecto revolucionario.

Al no ser el otro, el «prójimo», más que otro yo, un *alter ego*, su esencia sólo puede ser idéntica a la mía. Se sigue de ello que todo lo que el cristianismo ha afirmado a propósito de ese yo o de ese ego que yo soy, vale para ese otro y que es el otro ego. El nacimiento trascendental del ego atañe tanto al otro como a mí mismo. Las consecuencias de esta anotación, que no dejará de ser considerada como una trivialidad, son sin embargo inmensas, perturban todo lo que se ha podido decir o pensar de forma implícita, antaño u hoy en día, sobre la relación con el otro. Pues si hay un presupuesto evidente y sobre el que inevitablemente se

apoya toda aproximación a esta relación, es en efecto este: que el otro se me muestra en el mundo, que es un ser situado en este mundo, que mi relación con él, por ende, es una forma de esa relación con el mundo y sólo en él es posible. O incluso: el otro es un individuo empírico, es decir, mundano, portador de un conjunto de caracteres a su vez empíricos y mundanos. Esos caracteres, como sabemos, son de dos tipos, unos vinculados al contenido de este mundo –caracteres sociales o naturales por tanto–, otros vinculados a su verdad, es decir, a los modos concretos en función de los cuales se fenomenaliza el mundo: espacio, tiempo, causalidad, etc. Así, tal individuo ha nacido en tal sitio, en tal época, de padres pertenecientes a tal etnia, en tal medio social, es portador de tal determinación sexual, de tal propiedad o de tal deficiencia física o intelectual, etc.

Pero si, según su nacimiento trascendental en la Vida absoluta, el ego, tanto el otro ego como el mío, es el Hijo de esta Vida, el Hijo de Dios, de tal modo que esta condición define su esencia y, por ende, todas sus determinaciones esenciales, entonces el conjunto de sus caracteres empíricos y mundanos son cancelados de golpe. Especialmente todo lo que procede de una genealogía natural. Es aquí donde una observación presentada en el curso de nuestras investigaciones precedentes reviste un relieve singular. Lo que Cristo ha rechazado para sí, a saber, precisamente la idea de una genealogía natural, la idea de que un hombre es hijo de un hombre y de una mujer, que tiene unos parientes «según la carne», todo eso se encuentra descartado para el hombre mismo. El hombre, que por ser un viviente en la Vida, por ser el Hijo de ésta, ya no tiene otro Padre que Aquel que está «en el Cielo». Aquel cuyos caracteres al completo, derivándose de esa esencia divina e invisible de la vida, no tienen ya nada que ver con lo que procede del mundo y de la verdad que le es propia. Y eso vale de ahora en adelante tanto para el otro como para mí. El otro ya no es nada de lo que vemos de él en el mundo y que nosotros creemos que es. Esta es la declaración radical y sorprendente de Pablo a los gálatas: «Ya no hay judío o griego, esclavo o libre, varón o mujer» (3, 28).

En cuanto a las cuatro primeras negaciones, se las aceptará tras una reflexión, y ello a pesar de su muy extraño carácter. Dicha extrañeza está relacionada con el hecho de que cada una de ellas implica *el rechazo de lo visible*. Pues, a fin de cuentas, este

hombre es efectivamente un griego, y aquel un judío. Este es un amo y aquel un siervo. ¿Por qué estos caracteres, a pesar de su importancia evidente, social o espiritual, todavía más, a pesar de esta evidencia, son privados súbitamente de significación y tenidos al menos como secundarios? Por ciertas razones de orden ético, se dirá. Porque tenemos la idea ética de un hombre cuya realidad esencial no puede reducirse a lo griego o a lo judío, menos todavía a una condición social sea ésta la que sea; porque, en efecto, rechazamos reconducirlo a ésta condición. ¿Pero de dónde procede la idea que nos lleva a nuestro pesar a aceptar esa descalificación repentina de las evidencias mundanas? Si se trata de una respuesta histórica, hay que decir: del cristianismo mismo. Si se trata de una respuesta filosófica, no hay otra que ésta: la idea ética de un hombre irreductible a las determinaciones mundanas e inapresable a partir de ellas no puede venir más que de su esencia invisible –de su condición de Hijo generado en la Vida absoluta de la que proviene su verdadera realidad–.

Ahora bien, por su carácter extraordinario, estas dos últimas negaciones nos zambullen en la incertidumbre. ¿Acaso no son algo más que determinaciones exteriores, visibles, «naturales», las cualidades humanas de ser un hombre o ser una mujer? ¿No son, por el contrario, la realidad más interior de un ser semejante, su sensibilidad, su afectividad, su inteligencia, su forma de relacionarse con los otros y consigo mismo, las que resultan completamente afectadas dependiendo de que ese «ser» sea un hombre o una mujer? Ahora bien, la extraordinaria declaración de Pablo no puede ser atribuida a la singularidad o al exceso de su pensamiento personal. En este punto esencial, así como en tantos otros, retoma sin embargo de modo riguroso la enseñanza de Cristo, que él no ha podido escuchar (contrariamente a la tesis según la cual el cristianismo que conocemos sería una especie de creación del propio Pablo). A los saduceos que, para negar la resurrección, preguntan a Cristo a propósito de los siete hermanos que mueren uno tras otro sin dejar descendencia y que, de acuerdo con la Ley, han contraído matrimonio con la misma mujer: «En la resurrección, ¿de cuál de ellos será la mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer», Cristo, equiparando a los resucitados con ángeles, les responde: «ni tomarán mujeres ni maridos, porque ya no pueden morir, pues son semejantes a los ángeles. Son hijos de Dios porque han resucitado» (Lucas 20, 27-35).

¿Acaso la determinación del hombre en calidad de Hijo de Dios abole en él la determinación de la virilidad y la feminidad? ¿O bien esa abolición no atañe en sentido fuerte más que al «Hijo de Dios», al que se ha identificado con la Vida absoluta y que, nacido por segunda vez, resucitado, ha devenido eterno como ella? O incluso, esta abolición de la diferenciación sexual, referida a la resurrección y al Cielo, como esa resurrección y como ese Cielo, ¿acaso no es más que un artículo de fe? Más aún: la tesis radical de Pablo que se hace eco de la réplica no menos radical de Cristo a los saduceos –la afirmación de que la realidad esencial del ser humano se sitúa más acá o más allá de la diferenciación sexual–, esta afirmación, en lugar de proceder exclusivamente de la Fe, ¿puede ser establecida filosóficamente, no por una filosofía especulativa de resultados siempre problemáticos, sino en una fenomenología capaz de formular proposiciones de orden apodíctico? Por lo tanto, se trata de saber si la verdad esencial del ser humano puesta al desnudo en la condición de Hijo deja fuera de sí la determinación sexual, autorizando así las declaraciones aparentemente extravagantes de Pablo y del mismo Cristo.

El análisis fenomenológico de la condición de Hijo proseguido a lo largo de esta obra nos permite responder con certidumbre a la cuestión suscitada, que, por otra parte, resultará ser de un interés decisivo para la intelección de la relación con el otro que nos ocupa ahora. La puesta entre paréntesis por Pablo en la definición del hombre de las determinaciones de griego, judío, amo, esclavo y, finalmente, varón o mujer, no es radical sino en proporción con el peso y, si puede decirse, la seriedad de tales determinaciones. Para hacer la propuesta de Pablo menos inverosímil, en un primer momento hemos fingido considerar las determinaciones en cuestión bajo su aspecto empírico y, así, como puramente mundanas. Y, efectivamente, es verdad que las propiedades enumeradas se muestran en el mundo. A los ojos del sentido común, su realidad proviene de esa manifestación visible. Sin embargo no es así. Lejos de poder ser reducidas a su significación mundana, las determinaciones descartadas por Pablo pertenecen a la vida; toman de ella su realidad, son reales porque son vivientes. Ser griego o judío no se limita en absoluto al hecho de presentar caracteres étnicos objetivos que, a decir verdad, apenas existen o no existen en absoluto. Ser griego o judío es hallarse

determinado en el plano de la sensibilidad, de la afectividad, de la inteligencia, de los modos de actuar, subjetivamente por tanto, según las modalidades vitales esenciales –y todo ello como resultado de la pertenencia a una cultura que no puede definirse a sí misma más que subjetivamente, por ciertos hábitos fundamentales de la vida trascendental–.

Ser amo, del mismo modo, ya se trate de un amo del tiempo de Pablo, ya de un patrón actual, de un siervo o de un obrero, es estar conformado por ciertas modalidades concretas de la praxis, que en cuanto praxis real, individual, subjetiva, no es más que una determinación del actuar viviente. En fin, ser un hombre o una mujer es algo completamente distinto a presentar cierto aspecto externo, unas propiedades naturales reconocibles, como un cuerpo objetivo sexualmente diferenciado. Aquí, incluso, lo que se dice ser «natural» u «objetivo» no puede definirse más que a partir de cierto número de experiencias subjetivas trascendentales, como por ejemplo el despliegue interior y vivido de la «sexualidad» femenina y, más generalmente, el despliegue interior de un cuerpo que es originalmente, en la posibilidad misma de su «actuar» y de su «sentir», un cuerpo subjetivo y viviente. ¿Por qué piensa entonces Pablo que puede separar tales determinaciones, «reales» hasta la médula, de aquello que constituye la realidad verdadera y la condición del hombre?

Porque esta condición es la de un Hijo. Cada una de las determinaciones reales que son las de un Hijo, no son tales –reales, vivientes– más que dadas a sí mismas en la auto-donación de la Vida absoluta que da este Hijo a sí mismo. Y eso vale para la determinación sin embargo esencial que hace de cada uno de los Hijos de la Vida, aquí abajo, en este mundo, un hombre o una mujer. Es entonces cuando la definición cristiana desvela su infinita profundidad. Si escrutamos, en su realidad subjetiva trascendental más esencial, lo que hace en cada hombre y en cada mujer su sensibilidad viril o femenina, con sus múltiples y diferenciadas modalidades, las que impregnan la vida entera de cada uno de ellos, ¿donde encontraremos algo común a una y otra, a esa sensibilidad viril o femenina, algo común que permite a Pablo, hablando del ser humano, proferir finalmente su asombrosa declaración: «ni hombre ni mujer»? Esa verdad esencial común es nada menos que lo que mora en cada determinación de la virilidad y también de la feminidad, a saber, *el hecho de que*

esta determinación está dada a sí misma y que esta donación a sí se lleva a cabo del mismo modo, es la misma tanto para el hombre como para la mujer. Es la condición de Hijo –hombre o mujer– de todo «ser humano»: la condición de viviente dado a sí mismo en la auto-donación de la Vida absoluta. Esta auto-donación es Idéntica en cada uno: Cristo, Dios. Ni hombre ni mujer: Hijo de Dios.

Ahora bien, esta identidad de cada uno –la auto-donación de la Vida fenomenológica absoluta en su Ipseidad esencial– determina de arriba abajo la teoría cristiana de la relación con el otro. Ésta presenta desde entonces cierto número de rasgos.

El primero: lo que nos atañe de la relación con el otro no es nunca sólo ni primordialmente, a pesar de su apariencia mundana, que sea un griego o un judío, un amo o un siervo, un hombre o una mujer: es el hecho de que es un Hijo. Lo que quiere decir: que sea un Sí trascendental generado en la auto-generación de la Vida absoluta y en su Ipseidad esencial –Sí que toma su ipseidad de ésta y sólo de ella–. Sólo en este Sí y a partir de él todo yo y todo ego son posibles. No hay griego ni judío, amo o siervo, hombre o mujer más que si todos ellos son en cada caso un ego o un yo. Cualquier relación con uno de ellos, con «otro», pre-supone de este modo una relación con un Sí sin el que ninguno de ellos sería «otro», es decir, otro ego. Pero toda relación con un Sí trascendental presupone una relación con el proceso de auto-generación de la vida en cuya Ipseidad ha sido engendrado ese Sí. Toda relación con otro presupone Aquel de quien es Hijo, sin el que, no siendo ni un Sí, ni un yo, ni un ego, no sería el «otro», otro ego.

Así, recuperamos las intuiciones decisivas evidenciadas en la parábola del pastor y del rebaño que Juan relata y que hemos analizado extensamente en el capítulo 7. Es imposible tener una relación con un yo cualquiera si no entramos al mismo tiempo en relación con el poder que le ha unido a sí mismo. Es imposible entrar en relación con cualquier otro –griego, judío, amo, esclavo, hombre, mujer– si no entramos antes en relación con Aquel que ha dado ese Sí a sí mismo en la Ipseidad original en la que la vida se da a sí, dándose potencialmente de este modo a todo viviente concebible. Lo que da cada Sí a sí mismo haciendo de él un Sí, decíamos, es su carne, su carne patética y viviente. Pero esa carne suya tiene una Carne que no es la suya, la Carne de la

donación a sí de la Vida fenomenológica absoluta en el Archi-Hijo –la Carne de Cristo–. Decíamos que es imposible tocar cualquier carne sin tocar antes Aquélla.

De ese primer rasgo de la relación con el otro resultan cierto número de consecuencias para la ética. Esas «consecuencias» no son nada más que los principios mismos de la ética cristiana. Y ello porque esa ética no es más que la formulación de las intuiciones constitutivas de la Revelación de la Vida. Si la relación que une cada Sí a sí mismo haciendo de él lo que es, es la relación de la Vida consigo misma, su auto-revelación, es decir Dios, es imposible amar a Dios y al mismo tiempo no amar a cada Sí que Dios genera al darle a sí mismo en su auto-donación a sí. «Si alguno dice: 'amo a Dios', pero aborrece a su hermano, miente» (1 Juan 4, 20). E incluso: «que quien ama a Dios ame también a su hermano». Y ello porque «todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de Él». De donde resulta que, más allá de toda discusión posible, tiene valor de testimonio absoluto: «conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios» (1 Juan, respectivamente, 4, 21; 5, 1.2). El texto añade: «...y cumplimos sus mandamientos». De donde se ve claramente que esos mandamientos sólo son la formulación de la situación fenomenológica radical en la que la Vida engendra a todo viviente. Es decir también, situándose en el punto de vista de éste, la formulación de su nacimiento trascendental en su condición de Hijo. Así, los dos famosos mandamientos de los evangelios, los dos mandamientos del Amor, se hallan situados en la inteligibilidad radical de su identidad, que expresa la condición del Hijo generado en la auto-generación de la Vida absoluta: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente». Es el primer mandamiento y el más grande. Pero *el segundo es semejante*: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Mateo 22, 37.38, subrayado por nosotros; cf. también Marcos 12, 28-31).

De lo Idéntico en cada uno –de la auto-donación de la Vida fenomenológica absoluta en la Ipseidad esencial del primer Sí y, así, de todo Sí concebible– resulta el segundo rasgo de la teoría cristiana de la relación con el otro. En la perspectiva de la filosofía moderna, pero también en las representaciones más habituales de ese fenómeno, la relación con el otro es pensada a partir de un primer término que es el ego mismo, más precisamente, ese ego que soy. Por ello, ese primer término aparece como el origen o el

centro a partir del cual la experiencia del otro se despliega. Se trata de comprender cómo el ego que soy yo mismo puede alcanzar a otro, al *alter ego*, y entrar en «relación» con él. No es posible exponer aquí de modo sistemático las razones por las que todas las teorías que toman al ego como punto de partida de su relación con el otro han fracasado –la red de paralogismos en la que se encierran–. Nos contentaremos con las breves observaciones que siguen a continuación.

El primer paralogismo de las teorizaciones de la experiencia del otro, comprendido inevitablemente como otro ego, es la presuposición del ego mismo. Que hay un ego, el otro tanto como el mío, se da por supuesto, hasta el punto de que la posibilidad misma de algo como un ego, la posibilidad de un Sí y de una Ipseidad en general, nunca aparece como un problema. Así, toda teoría de la experiencia del otro está minada por una laguna esencial que hace ininteligible *a priori* todo aquello de lo que cree hablar –más aún: que borra hasta su existencia–. La radicalidad de la teoría cristiana consiste precisamente en situar como fundamento de la relación con otro su posibilidad más insoslayable, a saber, la existencia misma de los ego entre los que esta relación va a desplegarse. A decir verdad, no su mera existencia sino precisamente su posibilidad, la posibilidad de algo como un ego cualquiera, el mío o el de otro. Y esta posibilidad es la de un Sí trascendental que toma su ipseidad de la Ipseidad de la Vida absoluta –es la definición cristiana del hombre como «Hijo de Dios» y como «Hijo en el Hijo»–.

Sin embargo, si el ego sólo es posible generado en la Ipseidad de la Vida fenomenológica absoluta y en el Sí originario de esta Ipseidad, entonces los términos mismos de la relación con otro, y al mismo tiempo esa relación, se hallan invertidos. Mientras el ego es tomado ingenuamente como reposando sobre sí y bastándose a sí mismo, puede en efecto suministrar el punto de partida de la relación con el otro tanto como el término de ésta: el otro mismo, otro ego. Pero desde el momento en que la posibilidad del ego aparece como un problema, desde que surge la evidencia de que ningún ego jamás se ha aportado a sí mismo su propia condición y desde que esa impotencia radical concierne al otro ego tanto como al mío, se descubre súbitamente la incapacidad del ego para constituir el punto de partida o de llegada de la relación con otro, naufraga el darse habitual de la cuestión de esta relación. *La relación entre los ego cede su puesto a la relación entre los Hijos.*

La relación entre los Hijos implica la Vida en la que cada Hijo es dado a sí mismo. Así se encuentra circunscrita por el cristianismo la dimensión misma en la que la relación con otro puede producirse: en la Vida y sólo en ella. Y ello porque los términos entre los que tal relación debe establecerse no son posibles más que en esta vida. Pero la Vida no sólo funda cada uno de los términos entre los que se establece la relación con otro. Funda la relación misma, no sólo la posibilidad de cada uno de los Hijos, sino la posibilidad para cada uno de ellos de entrar en relación con los otros, de estar con ellos. ¿Cómo funda la vida esta posibilidad para cada uno de los Hijos de estar con otro, su ser-en-común? *Siendo ella misma ese ser-en-común.* Lo que tienen en común, en efecto, es ser vivientes, llevar esta vida en ellos. *El ser-en-común de los Hijos reside en su condición de Hijos.* Por esta razón el ser-en-común es tan fácil y tan difícil de comprender como la condición de Hijo. También por esta razón el ser-en-común es fluctuante como esta condición. Examinemos sucesivamente estos dos puntos.

Lo que desplaza en efecto y de modo radical el punto de partida de esta relación es que la posibilidad para cada uno de entrar en relación con el otro reside en su condición de Hijo. Ésta no mora ya en el hombre aunque sea comprendido como un ego trascendental. Tampoco en el Sí trascendental que funda a este último. El punto de partida está más acá del Sí trascendental, en lo que le une a sí. El punto de partida es la vida, su proceso de autogeneración como generación del Primer Viviente en la Ipseidad de la que todo Sí viviente llega a sí, el mío tanto como el de otro. Un acceso a los vivientes sólo es posible en ese proceso de la vida. Sólo porque cada Sí viviente llega a sí mismo en ese proceso de la vida y toma parte en ese proceso se le facilita un acceso potencial, en ese proceso y por él, a todo Sí viviente concebible.

Esta es una de las intuiciones cruciales del cristianismo. La relación con el otro sólo es posible en Dios. Más exactamente, en el proceso de la Vida divina y según las modalidades conforme a las que esta Vida se cumple. Desde ese momento, el modo en el que un Sí trascendental llega hasta el otro es el mismo que en el que llega a sí: pasando bajo el Arco triunfal, bajo esa Puerta que es Cristo en la parábola del rebaño que refiere Juan. En el mismo movimiento en que –haciéndose Ipseidad la Vida en el Sí del Archi-Hijo, y generando en sí todo Sí concebible y el mío en

particular– llego a mí y me doy a mí mismo mediante mi nacimiento trascendental, llego también eventualmente hasta el otro –porque me identifico con este movimiento y coincido con él–.

Y éste es el segundo punto. El ser-en-común de los Hijos, que reside en su condición de Hijos, es fluctuante como ésta. ¿En qué es fluctuante la condición de Hijo? ¿No es por el contrario una esencia, lo que escapa a la variación y debe estar imperativamente presente y preservada, en su estructura inmutable, a falta de lo cual justamente no habría Hijo, ningún hombre en el sentido del cristianismo? Pero, según el cristianismo, el concepto de Hijo se desdobla según haya olvidado precisamente su condición, caído de su esplendor original, de-generado, arrojándose en el mundo y fascinado por él; el hijo pródigo no se preocupa más que de ese mundo y de todo lo que se muestra en él. En esta decadencia, su relación consigo se ha modificado completamente: ya no es su relación consigo en la Vida, la experiencia que tenía al experimentarse a sí mismo, la experiencia de sí de la Vida absoluta en él. Esta experiencia de sí, de la que toma constantemente su condición de viviente, se la atribuye a sí mismo. De este modo, se encierra en sí mismo. La experiencia de la Vida en él se ha convertido pura y simplemente en la experiencia de su propia vida, de su vida en él. De Hijo, se ha transformado en ego, ese ego que se toma como fundamento de sí mismo y de todo lo que hace. Ha entrado en el sistema del egoísmo trascendental, sistema en el que no se preocupa más que de sí; de tal modo que su relación consigo ya no es su relación consigo en la Vida –en Cristo y en Dios– sino su relación consigo en el cuidado de sí: a través del espacio de un mundo. Lo que se halla oculto en esa relación consigo del Sí que cuida de sí en el mundo es nada menos que su Sí verdadero, que sólo está dado a sí en la auto-donación de la Vida absoluta, fuera del mundo, lejos de toda Preocupación. Lo que se halla oculto al mismo tiempo es esa Vida absoluta, es Dios.

Dado que esta relación del Sí con el otro es de la misma naturaleza que su relación consigo, se sigue esta consecuencia decisiva en lo que atañe a la relación con otro. Uno y otro varían conjuntamente y del mismo modo. Igual que, en su relación consigo, el Sí olvida lo que lo hace posible, su donación a sí en la Ipseidad original de la Vida, el Sí se relaciona con el otro abstrayendo lo que el otro le da en sí mismo –precisamente su donación a sí en la auto-donación de la Vida–. Se relaciona con él

como con un individuo empírico que se muestra en el mundo, en el mejor de los casos como con otro ego semejante al suyo y que se basta a sí mismo en su calidad de ego. Lo que en ambos casos está puesto entre paréntesis es la auto-donación de la Vida absoluta en la Ipseidad del Primer Viviente, a saber, Cristo/Dios. O, para decirlo desde el punto de vista de cada uno de esos egos, su condición de Hijo.

¿Es necesario observar que el desempeño normal de las relaciones intersubjetivas se desarrolla dentro de ese sistema del egoísmo trascendental? Situándose en el centro de ese sistema, cada uno no se pregunta del otro más que con vistas a sí mismo. El otro no cuenta más que en mi proyecto, no vale más que por mí. Pero, dado que la preocupación se dirige siempre fuera de sí, el reino de la exterioridad no se interrumpe. El ego se relaciona consigo o con el otro siempre en un mundo. Desde ese momento, la relación de dominio entre los egos puede invertirse, como por ejemplo puede verse en el erotismo. El ego que se muestra en el mundo como otro distinto de sí, bien puede decir, debe decir: «Soy otro». En esa exterioridad, e incluso cuando querría reducirse a ella dándose al otro como algo que no es más que eso, esa cosa ofrecida y deseable, ese cuerpo para ser poseído, no deja sin embargo de vivirse y de comprenderse como un ego. Un ego que, no obstante, no existe más que abierto al mundo y dado en él. Olvidado en consecuencia de su esencia más propia.

Al contrario, en su segundo nacimiento, liberado de la ilusión trascendental del ego, el Hijo que nunca se ha aportado a la condición de sí mismo, experimenta al mismo tiempo la vida como lo que no deja de llevarle a esa condición y de darle a sí mismo. Por tanto, es en esta Vida donde primordialmente se encuentra situado –en esta Vida antes de estarlo en sí mismo–. Su relación con el otro parte de allí donde se halla situado primero. Su relación con el otro resulta perturbada al mismo tiempo que su relación consigo, que ahora repite el proceso de su nacimiento trascendental y expresa fenomenológicamente su condición de Hijo. Puesto que en él no es el ego quien primordialmente proporciona el punto de partida de la relación, sino que es, en ese Hijo que él es, la vida misma. De igual modo, ya no se relaciona con otro ego sino, en éste, con un Hijo, con la Vida. Allí donde se encuentra situado el Hijo, allí también se encuentra el otro. De donde proviene el Hijo, proviene también el otro. De donde él parte, también parte el

otro. La auto-donación de la Vida fenomenológica absoluta en la que cada Hijo es dado a sí mismo es el ser-en-común de los Hijos, la esencia pre-unificadora que precede y pre-une a cada uno de ellos determinándolo *a priori* como un Hijo y, a la vez, como tomando parte a una en esa esencia, en relación potencial, en ella, con todos los Hijos concebibles y, de ese modo, como «familiares de Dios» (Efesios 2, 19), «pueblo adquirido» por Dios (1 Pedro 2, 9). Sólo hay acceso al otro como acceso de un Hijo a otro Hijo, en el nacimiento trascendental de cada uno de ellos, en la auto-donación de la Vida fenomenológica absoluta en su Ipseidad esencial –sólo en Dios y en el Archi-Hijo–: «somos un solo cuerpo en Cristo» (Romanos 12, 5).

Del hecho de que el ser-en-común de los Hijos es su ser-en-Dios –su pertenencia a «un linaje escogido», a un «sacerdocio regio» (1 Pedro 2, 9)– resultan las prescripciones de la ética cristiana, prescripciones de las que una vez más se ve que no son leyes ideales irreales, sino las modalidades conforme a las cuales se cumple el actuar divino, la generación de los Hijos en la auto-generación de la Vida, lo que Cristo llama la «Voluntad del Padre». Una prescripción a la que se acomodará toda la ética es la de que hay que amar al otro, por muy inciertos que sean sus fundamentos. Una ideología privada de todo fundamento, como por ejemplo el socialismo democrático de nuestro tiempo, se valdrá también de ella. Pero que haya que amar a ese otro que es vuestro enemigo o, incluso, a aquel que es un depravado, un degenerado, un hipócrita o un criminal, ciertamente no es posible más que si ese otro no es nada de lo que parece, ni siquiera ese Yo Puedo, ese ego trascendental que ha cometido todas esas fechorías. Sólo si en calidad de Hijo porta en sí la Vida y su Ipseidad esencial, puede en su depravación ser objeto de amor; no él –en el sentido de un hombre, ese hombre a quien los hombres dan el nombre de hombre–, sino el poder que lo ha dado a sí mismo y que no cesa de darlo a sí mismo incluso en su depravación. Amar al otro por cuanto está en Cristo y en Dios, y sólo bajo esta condición.

Razón por la que, a falta de dicha condición, el amor imprescriptible al otro desaparece también. El otro no es más que otro hombre, como son los hombres, hipócritas, mentirosos, ambiciosos, impuros, egoístas, ciegos, que luchan encarnizadamente por su bienestar y su prestigio, enemigos no menos encarnizados de todos aquellos que se oponen a sus proyectos y a sus deseos. Ol-

vidadizos de su verdadera condición y de la verdadera condición del otro, se conducen respecto a sí mismos y respecto a los otros como hombres. Entonces, toda esa moral edificante que pretendía fundarse sobre el hombre, sobre los derechos del hombre, descubre su vacío, sus prescripciones son ridiculizadas, el mundo es abandonado al horror, a la explotación sórdida, a las masacres, a los genocidios. No es un azar que en el siglo XX la desaparición de la moral «religiosa» no haya dado lugar a una nueva moral, la «moral laica», o sea, a una moral sin ningún fundamento asignable, sino a la ruina de toda moral y al espectáculo terrorífico aunque cotidiano de esta ruina.

Implicando a Dios en la relación intersubjetiva entre los «hombres» captados en calidad de «Hijos» suyos, el cristianismo le ha dado una profundidad inusitada, un carácter no sólo patético sino trágico. Patético, porque la sustancia de esa relación es la vida cuya sustancia es el pathos. Trágico porque, olvidando o recuperando en ella los Hijos su propia condición, el juego de esa relación supone para ellos tanto la perdición como la salvación. Hay salvación cuando un Hijo se relaciona con el otro como otro Hijo, como aquel que es dado a sí en la Ipseidad original de la Vida absoluta y en el Sí original de esta Ipseidad. «El que os recibe a vosotros me recibe a mí, y el que me recibe a mí recibe al que me envió» (Mateo 10, 40).

El pensamiento que ha reprochado al cristianismo su huida lejos de toda efectividad, fuera del mundo, hacia un «más allá» imaginario, encuentra su mentís fustigador en las relaciones vivientes entre los individuos que, incluso más que la praxis social de la que son también la trama, forman el contenido real de este mundo. Lo que está en el origen de ese conflicto con todas esas declaraciones superficiales que desde siempre identifican la realidad con aquello que se puede ver y tocar, con lo que se muestra en el mundo, es la definición radicalmente novedosa de la realidad como vida, o más aún: una fenomenología de ésta que la restituye a su esencia verdadera, patética e invisible. Radicalmente ajena al mundo, la vida no constituye su contenido real. Aquí abajo, la vida también extiende ya su reino. Sus modalidades concretas son la sustancia intemporal de nuestros días. Toda apariencia visible se dobla en una realidad invisible. Por cada bocado de lo visible, como dice Kafka, nos es dado un bocado invisible: así en la tierra como en el cielo.

CONCLUSIÓN

El cristianismo y el mundo moderno

La relación del cristianismo con el mundo moderno sólo puede comprenderse sobre el fondo de una divergencia radical en la apreciación de lo que es el ser verdadero del hombre. En cierto modo, el pensamiento moderno continúa la aproximación tradicional, según la cual lo que el hombre es va ligado al conocimiento que podemos tener de ello, y depende de éste y de sus progresos. ¿Hay algo más evidente? Desde esta perspectiva, el ser verdadero del hombre no es un punto de partida, precisamente el del conocimiento, y, así, el de todo aquello que puede enseñarnos y mostrarnos. Qué sea verdaderamente nuestro ser, no lo sabremos antes de que termine el trayecto de ese conocimiento, cuando todo lo que al principio no era más que vagamente percibido en una intuición global, sea objeto de un saber preciso y riguroso, de eso que hoy llamamos ciencia.

Si el verdadero ser del hombre depende del conocimiento que tenemos de él, entonces un vuelco del conocimiento, de la naturaleza, de sus metodologías, de su objeto, en efecto, cuando este conocimiento se aplica al hombre, debe conllevar un cambio radical de la concepción del hombre mismo. Un vuelco semejante del conocimiento se produjo a comienzos del siglo XVII cuando, como hemos recordado, Galileo recusó la realidad de las cualidades sensibles del universo para oponerles, como constitutivos de la realidad de éste, los objetos materiales extensos dotados de figuras. Había que sustituir el conocimiento sensible de esas cualidades sensibles por el conocimiento geométrico de las figuras de los cuerpos materiales extensos. Con Descartes y con la formulación matemática de ese conocimiento geométrico, la ciencia moderna, la aproximación físico-matemática al universo material, estaba fundada.

Dado que el mismo hombre está sometido a ese género de conocimiento que hoy se considera como prototipo de todo saber riguroso y, por consiguiente, de toda ciencia, entonces su naturaleza también resulta claramente definida. El hombre es un compuesto de partículas materiales, y su verdadera realidad depende de ciertas estructuras específicas de organización de esas partículas, estructuras químicas y biológicas principalmente. Recordemos que en el momento en que se lleva a cabo el acto proto-fundador de la ciencia moderna como conocimiento geométrico de los cuerpos materiales, Galileo atribuye la existencia y la naturaleza de las cualidades sensibles de los objetos a las propiedades biológicas del organismo humano. El hombre, por tanto, es una parte del universo material y se explica enteramente a partir de este último. Se quiera o no, es esta concepción del hombre la que, por diversas vías, determina el pensamiento de nuestro tiempo. El hombre es bien poca cosa. No sólo se reduce a un simple engranaje de esa inmensa máquina ciega en funcionamiento a la que está sometido. En sí mismo, no escapa a esa determinación radical que, por tanto, no sólo es externa sino interna: ¡No es dueño en su propia casa!

Dichas concepciones están vinculadas a la ciencia hasta el punto de aparecer como las concepciones científicas mismas, como verdades científicas en el sentido de que forman parte de la ciencia y deben ser afirmadas como tales. Ilusión que hemos denunciado (cf. *supra*, cap. 3) al trazar una línea divisoria infranqueable entre lo que dice la ciencia y lo que le hacen decir un buen número de quienes la practican y creen hablar en su nombre –entre ciencia y cientificismo–. Para reducir al hombre a una parte del universo material sometido, como este último, al enfoque físico-matemático de la ciencia galileana moderna, hay que haber reducido previamente toda forma de conocimiento a ese enfoque *–pre-suponer que no existe ningún otro modo de saber que la ciencia galileana, es decir, a fin de cuentas la física moderna–*. Pero la ciencia moderna es incapaz de establecer por sí misma semejante pre-suposición, escapa por principio a su mirada. ¿Qué es ella en efecto? En el campo galileano no hay más que cuerpos materiales con sus determinaciones físico-matemáticas ideales. ¿Dónde se muestra un campo semejante? ¿Dónde puede leerse en él la afirmación de que es el único constituyente de toda la realidad que se puede concebir?

En presencia de este campo, más bien debe pensarse que se muestra y que esa «mostración» no es en sí misma precisamente ninguno de los objetos materiales ni ninguna de sus determinaciones ideales. Es el aparecer del mundo que se opone a lo que aparece en él, el aparecer puro, lo que la ciencia galileana nunca toma en consideración, aun cuando es la condición insoslayable de todo aquello que considera. En ese campo galileano, sin embargo, todavía aparece otra cosa de la que tampoco se ocupa: las cualidades sensibles de las cosas, de las que Galileo hizo abstracción pero sin las que jamás habría tenido la menor idea de las cosas, ningún acceso a ellas. El hecho de que estén situadas fuera del campo que será el de la ciencia no impide que ésta resulte constituida, positiva y negativamente, a partir de ellas. Pues bien: ¿qué sucede con estas cualidades sensibles una vez que están situadas fuera de ese campo científico? ¿Cuál es su principio si son ajenas a su materialidad, a su extensión, a sus formas, a su determinación ideal? En todo caso, definen o se refieren a otra esfera de realidad. Más aún, el modo de aparecer que pre-suponen es distinto al de las cosas, al de la verdad del mundo, si las cualidades sensibles expuestas en la superficie de las cosas y que parecen pertenecerles *han podido ser disociadas de ellas*, si se refieren necesariamente a una sensibilidad, a ciertas sensaciones, a impresiones puras y, a fin de cuentas, al modo de aparecer y darse éstas: en la experiencia de sí de la Vida fenomenológica absoluta y en su auto-donación patética y sólo en ella. Así, somos remitidos a las intuiciones decisivas del cristianismo. Tanto la comprensión de la relación del cristianismo con este mundo como su apreciación respectiva de lo que constituye el verdadero ser del hombre proceden del enfrentamiento de esas intuiciones con el postulado galileano que acabamos de recordar y que determina el pensamiento y el mundo modernos.

Si el conocimiento convertido en la moderna ciencia galileana del universo material reduce al hombre a una parte de éste, a un complejo de moléculas y partículas y a las determinaciones matemáticas de las que no se pueden separar, no siendo más que el punto de intersección de esas redes paramétricas, ¿qué dice, al contrario, el cristianismo del ser verdadero del hombre? Que es el Hijo. No el hijo de una vida biológica que, a decir verdad, no existe, sino el de la única vida que existe, la vida fenomenológica absoluta que no es otra cosa que la esencia de Dios. Dejémos-

lo ahí sin embargo, pues se trata de un enfrentamiento con la ciencia que no sabe lo que es Dios, toda aserción religiosa procedente de la «fe». Consideremos esta vida fenomenológica en sí misma, desde un punto de vista puramente filosófico, como hemos hecho a lo largo de este ensayo. Ciertamente, no se puede «considerar» esta vida, jamás se la ve. Respecto a la vida invisible, la filosofía, que es un modo del pensamiento, es tan impotente como la ciencia. Y ello porque la vida escapa en general al pensamiento, a toda mención intencional, a toda mirada, a todo «afuera», exactamente así como escapa al conocimiento físico-matemático del universo material, que sólo es una forma particular de esa mirada. Sin embargo, la vida, que no se muestra en el mundo, que está sustraída a su verdad, se revela a sí misma en su auto-revelación patética experimentándose a sí misma con una fuerza invencible: de manera que, incluso cuando dijésemos que no habría ningún mundo –ningún pensamiento, ningún conocimiento y ninguna ciencia– esta experiencia de sí de la vida que es su «vivir» no dejaría de producirse. El hombre es el Hijo de esta Vida invisible e invencible.

Si el acceso a lo que constituye su ser esencial, *si su propio acceso a sí mismo*, reside en la vida invisible y sólo en ella, el hombre es radicalmente distinto. Pues el acceso del hombre a sí mismo es su propia esencia, su relación consigo, su Sí. Lo que dice la teoría del Hijo –del Hijo de la Vida, pues no hay Hijo más que en ella– es cómo accede el hombre a sí mismo, cómo se relaciona consigo de modo que puede ser un Sí. Dado que la vida se da a sí en la Ipseidad original de un Primer Sí y solamente en ella, cada Sí está dado a sí mismo convirtiéndose en ese Sí que es, el Sí de todo yo y de todo ego concebible. Ahora bien, algo como un «hombre» únicamente es posible como ese Sí, como ese yo o ese ego. Por tanto, no basta decir como acabamos de hacerlo nosotros: el hombre es distinto si el acceso a su ser esencial, si su propio acceso a sí mismo, se constituye en la vida. Distinto, pues, de lo que sería si el acceso a sí mismo tuviese lugar en el mundo, en el conocimiento, en el pensamiento y, especialmente, en el pensamiento científico moderno salido de la revolución galileana y en el campo abierto por dicha ciencia. En el campo abierto por la ciencia galileana hay cuerpos materiales, partículas microfísicas, moléculas, cadenas de ácido, neuronas, etc., pero no hay ningún Sí. *En el campo abierto por la ciencia*

moderna no hay ningún hombre. Lejos de que la perturbación de la conciencia que resulta de la emergencia del saber enteramente nuevo de la ciencia moderna pueda perturbar al mismo tiempo o, al menos, modificar nuestra idea del hombre, lo que constituye el ser esencial de éste, simplemente lo suprime. En cuanto al saber obsoleto del cristianismo, un saber que tiene dos milenios, lo que nos proporciona no son unos datos completamente caducos e inutilizables sobre el hombre, sino que, en medio de la confusión mental generalizada, hoy es el único que puede decirnos qué es el hombre.

La teoría cristiana del Hijo, en efecto, da cuenta de manera rigurosa de que el hombre, que no es posible más que como un Sí y, de este modo, como un yo y como un ego, no es posible además sino ahí donde adviene algo como un Sí. Que el hombre sea Hijo de Dios, Hijo de la Vida absoluta, no quiere decir nada más que esto: la Ipseidad en la que todo Sí concebible es dado a sí mismo como ese Sí que es nace en el movimiento mismo en virtud del cual la vida se da a sí en el proceso de su auto-revelación eterna. Este proceso es el que constituye el nacimiento trascendental del hombre en Dios, en calidad de su Hijo, pues el hombre es portador de un Sí y sólo es posible como tal. De ahí que el hombre no es posible sino en calidad de Hijo de Dios, pues no hay hombre –Sí– sino engendrado en él y por él, en ese proceso de auto-donación de la Vida que es idéntico al de su auto-revelación –que es la Revelación de Dios–.

No obstante, si el hombre no es posible más que en calidad de Sí, y si ese Sí sólo es posible a su vez en cuanto engendrado en el proceso de la Vida absoluta de Dios, se sigue de ello la notable consecuencia de que *la negación de Dios es idéntica a la del hombre*. El mundo moderno pone constantemente ante nuestros ojos esta doble negación y, por ende, se desvela como un mundo profundamente anti-cristiano y, a una, radicalmente ajeno al hombre.

En cuanto a la negación de Dios, resulta directamente del hecho de que, puesto que la verdad del mundo se pone como el lugar de toda realidad concebible, extendiendo su reino a la totalidad de lo que es, la Vida, en efecto, al no mostrarse nunca en el mundo, no puede ser más que negada. Con el surgimiento del campo galileano y la tematización de ese campo como objeto único del verdadero saber, al hallarse la realidad circunscrita a

ese campo, ningún otro lugar fenomenológico se propone ya para que acontezca en él algo como el vivir de la vida –ningún sitio para Dios–.

Todavía una vez más, no es la ciencia la que niega a Dios –como tampoco la biología niega a la Vida–. ¿Cómo podrían hacerlo? Hemos fingido atribuir a la misma biología el dicho de François Jacob: «Hoy ya no se interroga a la vida en los laboratorios». Y ello porque, por una vez, lo que un científico ha dicho de la ciencia no procede del cientificismo, pero resulta ser absolutamente verdadero. Reflexionando sobre el caso, sin embargo, hay que confesar que esta proposición en la que se encuentra enunciada la verdad de la biología no es precisamente la biología quien puede formularla. Para saber que en la biología de lo que se trata no es ya de la vida, hay que saber al menos lo que es la vida, justamente lo que la biología no sabe. Lo mismo sucede con la ciencia en general: no sabe nada y no tiene ningún medio de saber que la vida se ausenta por principio del campo galileano. Y ello porque ni siquiera tiene la idea de la vida, la cual no aparece nunca ante su mirada. Ambas ignoran todo de esta vida fenomenológica absoluta y no pueden formular ninguna proposición a su respecto ni, todavía menos, pronunciar su negación; biología y ciencia no pueden responsabilizarse de lo que sucede ante nuestros ojos, son inocentes del asesinato de Dios.

Dado que la biología y la ciencia en general no saben nada de Dios, tampoco saben nada de ese Sí trascendental viviente que toma su esencia de la vida y sin el cual ningún hombre es posible. Puesto que no hay ningún hombre que no sea un yo y un Sí viviente, y ningún Sí que no se experimente a sí mismo en la experiencia original de sí de la Vida absoluta –en la Ipseidad de Dios–. Por tanto, del mismo modo que no lleva a cabo el asesinato de Dios, la ciencia tampoco lleva a cabo el del hombre, del hombre cuya verdadera esencia ignora por principio. Por principio: en la medida en que ha eliminado el vivir de la vida y, así, todo Sí viviente mediante el mismo acto por el que se ha constituido. En consecuencia, lo que aparece recusable hasta el máximo grado es la idea de un reduccionismo científico, es decir, propio de la ciencia y llevado a cabo por ella. Para reducir el Sí trascendental viviente (el Sí que se experimenta a sí mismo en la experiencia de sí de la vida y que no es un Sí más que en esta experiencia de sí) al contenido temático de la ciencia galileana y,

por ejemplo, a los sistemas de neuronas, no basta en absoluto con conocer éstos últimos, por muy fino y elaborado que sea dicho conocimiento. La condición de todo proceso de pensamiento que intenta reducir el ser verdadero y esencial del hombre a unas estructuras biológicas y, por ejemplo, a unos sistemas de neuronas, es el conocimiento previo de ese Sí trascendental a falta del cual no hay ningún hombre, Sí que escapa tanto a la mirada de la biología como a la de la ciencia en general. Dado que ésta obedece a los pre-supuestos y a las prescripciones que pertenecen a su fundamentación, la ciencia moderna resulta por principio incapaz de proceder a la reducción que se le reprocha.

Sin embargo, los extraordinarios progresos de esta ciencia en los tiempos modernos, y principalmente los de la biología en el siglo XX, los espectaculares resultados a que han conducido y que modifican progresiva pero continuamente el modo de vida de la gente –planteando así los llamados «problemas de sociedad»–, esos progresos y esos resultados han hecho nacer por todas partes la convicción de que la ciencia define actualmente el único saber verdadero de que dispone la humanidad y, al mismo tiempo, que su objeto, ese campo galileano compuesto de moléculas y de partículas microfísicas, es la única realidad. Desde ese momento, al mismo tiempo que la matemática y las metodologías que ésta determina son tomadas por las únicas válidas, lo que no se presta a su tratamiento y no aparece circunscrito por ella en su dominio de conocimiento resulta eliminado, tachado en su pretensión de ser objeto para la ciencia y, así, algo real. Ciertamente, así como el Sí trascendental viviente no se muestra y no se puede mostrar en el campo temático galileano, *no se muestra en mayor medida en él la motivación de esta tesis* –la tesis según la cual, al ser el saber galileano el único verdadero, su dominio define al mismo tiempo el campo de toda realidad posible–. ¡Qué importa! Esta es ahora la convicción, no de la ciencia una vez más, sino del espíritu moderno que se cree «científico» y cree hablar en nombre de la ciencia: la realidad es la del universo material. Este espíritu moderno que se pretende científico entra por todas partes en conflicto con el cristianismo para destruirlo. De ese conflicto resulta el mundo teóricamente anti-cristiano o a-cristiano en que vivimos.

En efecto, desde el momento en que se considera al saber científico como único saber verdadero, y al campo galileano del uni-

verso material que éste aprehende como única realidad, entonces nada de lo que no aparece en tal campo –la Vida absoluta que se experimenta fuera del mundo, la Ipseidad de esta vida que es su «experimentarse a sí misma», todo Sí trascendental que toma su esencia en esa Ipseidad y, finalmente, todo «yo» que no es posible más que como un Sí–, nada de todo eso existe. «La muerte de Dios», el *leit motiv* melodramático del pensamiento moderno atribuido a cierta intuición filosófica audaz y retomada a coro por el psitacismo contemporáneo, no es más que una declaración de intenciones del espíritu moderno y de su positivismo más craso. Pero dado que esta muerte de Dios destruye la posibilidad interior del hombre, puesto que no es posible ningún hombre que no sea primordialmente un Sí viviente y un yo, hiere en el corazón al hombre mismo. Así se verifican, en el momento de su inversión, las tesis cruciales del cristianismo. Del mismo modo que según éstas era imposible alcanzar un viviente sin alcanzar la Vida, golpear a un hombre sin golpear en él a Cristo y, así, a Dios, es imposible negar al segundo sin proceder al mismo tiempo a la negación del primero, escupir a Dios sin escupir al hombre. Esta es la razón por la que a la eliminación del cristianismo por el efecto conjugado de las creencias galileanas y su enseñanza casi exclusiva en todos los lugares en los que dicha enseñanza se practica, le sigue inexorablemente la debacle del humanismo en todas sus formas.

La filosofía ha reconocido desde siempre como propia la tarea de la defensa del hombre verdadero, del hombre trascendental. En la filosofía moderna, esta defensa ha tomado la forma de una teoría trascendental del conocimiento. Lo que caracteriza una teoría como ésta es que, a diferencia de la ciencia, que se ocupa del conocimiento de los objetos de su dominio específico, la teoría trascendental se pregunta por la posibilidad de todo conocimiento en general. Así, Kant mostraba que la posibilidad de conocer cualquier fenómeno remite a las formas *a priori* de la intuición (el espacio, el tiempo), así como a unas categorías del entendimiento, formas sin las que no habría ningún fenómeno para nosotros, ninguna ciencia por tanto. La filosofía trascendental nos reconduce así de lo que aparece al aparecer de lo que aparece. La filosofía moderna llama alternativamente a este aparecer puro considerado en sí mismo «conciencia», «conciencia trascendental», «conciencia de algo», «intencionalidad», «ser-en-el-mundo», etc. Lo que se afirma como la única esencia de la fenomenalidad a través de

la diversidad de estos sistemas de conceptualización es la relación con un «Afuera», la verdad del mundo. Sin embargo, en la verdad del mundo, como se ha mostrado ampliamente, no se edifica ninguna Ipseidad, no hay ningún Sí, ningún yo –ningún hombre por tanto–. La incapacidad de la filosofía moderna para preservar el ser verdadero del hombre reduplica la de la ciencia y la lleva a su colmo.

El desvanecimiento de la posibilidad interior del hombre, de su «esencia», lo convierte en una concha vacía, ese hueco abierto a todos los vientos y que de ahora en adelante puede llenarse con cualquier contenido. Los diferentes contenidos que el pensamiento moderno propone y presenta como otras tantas determinaciones y, finalmente, definiciones de aquello que constituye el ser-esencial del hombre, naturalmente están tomados de los diversos tipos de saberes que han surgido en el horizonte galileano. Por una parte, los saberes propiamente galileanos, las ciencias duras: física, química, biología. Por otra, las llamadas ciencias «humanas», que pretenden consagrarse a ciertos aspectos específicos de los comportamientos humanos: psicología, sociología, economía, derecho, historia, etc.

En cuanto a las primeras, ignoran todo del hombre, comienzan allí donde el hombre termina, terminando allí donde el hombre comienza, si es que lo que constituye el ser-esencial del hombre es el experimentarse a sí mismo de un Sí trascendental del que neuronas, moléculas, partículas, etc., están desprovistas desde el principio –es decir, en el acto mismo por el que se ha decidido *a priori* acerca de su naturaleza–. Y ello en la fundamentación galileana de la ciencia moderna, que ha excluido del universo todo aquello que era humano: sensible, subjetivo, viviente.

En cuanto a las segundas, las llamadas ciencias humanas, fascinadas por el modelo galileano, toman de él sus metodologías matemáticas, tratando de conferirles una dimensión sistemática. Al hacerlo, se mantienen fuera de la esfera de lo propio del hombre, pues éste es un Sí viviente. Entre la vida y las idealidades matemáticas se abre, en efecto, un abismo, aquel que separa para siempre realidad e irrealidad. Este abismo es lo que percibió la mirada trascendental de Marx cuando se preguntó por la posibilidad de medir el trabajo viviente y, como tal, el único real, con el fin de posibilitar el intercambio económico de mercancías. La respuesta de la humanidad a una cuestión práctica, insoslayable

para ella, fue la construcción aleatoria y arbitraria de los objetos económicos ideales, supuestamente representantes y, así, equivalentes objetivos de la vida invisible, la invención de la economía.

Esta sustitución de la vida por entidades ideales es lo que, con el ejemplo de la economía, llevan a cabo por doquier, sin saberlo, las ciencias humanas. Así, toman sus objetos específicos por la definición de la realidad, mientras que el Sí trascendental al que esos «objetos» se refieren siempre secretamente y sin el cual carecen de todo sentido, desaparece bajo los estratos superpuestos de parámetros de toda laya. Todo lo que atañe a la posibilidad de ese Sí viviente, a saber, su nacimiento trascendental en la vida fenomenológica absoluta, les suena ahora a chino. Así, los objetos de las ciencias humanas devienen análogos a los de las ciencias duras, puramente galileanas, tendiendo a borrarse cualquier diferencia entre tales ciencias. Desde ese momento, sus contenidos tienden también a identificarse. La psicología científica experimental, por ejemplo, ya no es más que una biología aplicada a ese animal complejo que es el hombre. Del hombre en su especificidad, en calidad de Sí trascendental viviente y sólo posible como tal, como algo que se experimenta a sí mismo, que siente, que se angustia, que sufre y que goza, que actúa, que quiere y que no quiere, ya no se hace siquiera cuestión.

¿Qué es un hombre que ya no es un yo, un hombre vaciado de su capacidad de experimentarse a sí mismo y, por tanto, de «vivir»? En el fondo, eso equivale a preguntar: *¿qué es un hombre reducido a su aparición en la verdad del mundo?* Un autómata, un complejo de ordenadores, un robot; una apariencia externa de hombre privada de aquello que hace de él un hombre. Lo que hace de él un hombre: el Sí trascendental. No obstante, ningún Sí trascendental se trae a sí mismo a su condición propia. Dado a sí mismo y experimentándose a sí mismo en la auto-donación de la Vida absoluta y sólo en ella, todo Sí trascendental es Hijo de esta vida.

Hijo de la Vida o autómata; eso es lo que Juan percibe en la claridad de la visión profética. El autómata es la Bestia; a decir verdad, ni siquiera la Bestia. Pues la Bestia encierra todavía una referencia oculta a lo que sería algo así como esta subjetividad viviente y armoniosa que nos habita, esta subjetividad *fenomenológica* que hace de nosotros seres de Luz en el mismo seno de nuestra Noche. La Bestia todavía emula la vida. Lo que se pro-

pone y se define como el hombre vaciado de lo que hace de él un hombre, no es pues la Bestia, ni siquiera el Monstruo. No es la Bestia monstruosa que hacía temblar a Marx cuando, al entrar en un taller mecánico de su tiempo, en el dispositivo material que funcionaba por sí solo veía una especie de caricatura terrorífica del actuar humano, del «trabajo viviente». Pues cuando el dispositivo material que funciona por sí mismo está realmente separado de toda relación con cualquier actividad humana y se define por dicha exclusión, entonces ya no se trata de una Bestia sino de aquello mismo que, ajeno a todo sentir, a todo actuar, a todo vivir, a la capacidad de experimentarse a sí mismo, se comporta sin embargo como algo que actúa. Lo que la mirada inquieta de Descartes denominaba con el nombre que se le daba en su época, «autómata», lo percibe Juan en su desnudez, despojado de lo que todavía sería la condición subjetiva de ese funcionamiento, de ese «automatismo»: no la Bestia sino su copia inerte, inanimada, la «imagen de la bestia» (Apocalipsis 13, 15).

«Autómata», «imagen de la Bestia»: ¿con qué condición? Con la condición de que todo Sí trascendental sea destruido, aniquilado –negado–. ¿Pero cómo puede ser negado un Sí trascendental? Puede serlo si las condiciones que lo hacen posible pueden ser también negadas. Esas condiciones son las que expone el nacimiento trascendental de ese Sí sin el cual ningún hombre es posible. Remiten a la generación del Primer Sí en la Ipseidad original en la que la Vida se auto-genera a sí misma: a Cristo. Aquel que niega, no ya la existencia del hombre, sino su posibilidad misma, aquel que acomete el proceso de la eliminación principial y *a priori* del hombre –eliminación que precede y conlleva la eliminación efectiva y radical de todos los hombres–, es aquel que niega a Cristo: el Anti-Cristo.

La negación a la que procede el Anti-Cristo es por tanto doble. Por una parte, el Anti-Cristo niega que Jesús sea el Cristo (la afirmación según la cual Jesús es el Cristo es la que define al cristianismo; fuera de esa afirmación, el cristianismo no existe). Negar que Jesús sea el Cristo equivale a decir que un hombre no tiene necesidad de ser un Sí viviente y, por ende, un Sí viviente generado en la Vida y en la Ipseidad original de ésta. En otros términos, no es necesario experimentarse a sí mismo para ser algo así como un hombre. Porque esa afirmación es absurda, la negación que pronuncia el Anti-Cristo es la negación del hombre.

Pero el Anti-Cristo procede a una segunda negación. Negar que Jesús sea Cristo es negar que haya Cristo, que haya un Primer Sí generado en la auto-generación de la Vida y como condición de esta auto-generación. Negar que Jesús sea Cristo no sólo es negar al hombre, es al mismo tiempo negar ese Primer Sí en la Ipseidad de la que se engendra la Vida absoluta, es negar a ésta. Es negar al Padre y al Hijo indistintamente, indisociablemente. Es lo que dicen los versículos de la primera carta de Juan, de una densidad y precisión apabullantes: «¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ese es el anticristo, el que niega al Padre y al Hijo. Todo el que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre» (1 Juan 2, 22-23).

¿Por qué es el mentiroso el que niega que Jesús es Cristo? Esta es la pregunta que hay que llevar hasta el final si se quiere comprender una palabra de la esencia de nuestro mundo y, a una, de la singular relación que une el cristianismo a este mundo. Con otras palabras: ¿Quién es hoy el Anti-Cristo, quién es el embustero? ¿Cómo y por qué miente el Anti-Cristo? Por una parte, hemos establecido que un Sí trascendental viviente no adviene más que en la venida a sí de la Vida y en la Ipseidad en la que esta venida a sí se lleva a cabo; por otra, que ningún hombre es posible si no es un Sí, si no adviene él mismo en la Ipseidad de esta vida. Por tanto, si se niegan ambas cosas, ¿qué queda del hombre? Nosotros preguntábamos: *¿qué queda del hombre fuera de la Verdad de la Vida, en la verdad del mundo*? Una apariencia vacía, una pieza de bronce que suena a hueco. Ahí está la mentira: hacernos creer que el hombre se reduce a algo que no siente nada y que no se siente a sí mismo, a lo que el Apocalipsis llama el «Ídolo», que no puede «ver, ni oír, ni andar» (Apocalipsis 9, 20), a unas ondas de partículas, a unas cadenas de ácidos.

¿Qué es hoy el Anti-Cristo: en este tiempo, en nuestro mundo? Pues este mismo mundo. Más bien, el principio sobre el cual va a ser construido y organizado de ahora en adelante este mundo. Pues hay que señalar aquí que la negación del Sí trascendental del hombre y, por tanto, del hombre mismo, no es meramente especulativa o teórica. Es verdad que en el plano teórico esta negación ya acarrea inmensas consecuencias. Se trata, como hemos visto, del contenido de todo saber que versa sobre el hombre, que no es modificado, sino radicalmente cambiado, desde que ese contenido es interpretado no ya como un Sí sino precisamente como una

realidad ajena en sí misma a dicho Sí, a la Vida trascendental en que nace. La honorabilísima afirmación según la cual Jesús es un hombre procede a una negación oculta pero no por ello menos radical del ser del Sí. Un hombre excepcional, incluso extraordinario, cuya obra, la edificación de una moral magnífica, exige siempre respeto. Esta afirmación, bajo su aspecto modesto y benévolo en suma, asume un talante escandaloso. Decir que Jesús es un hombre, hablar sencillamente de «Jesús», implica negar que es Cristo. Implica, pues, tildar a ese hombre inaudito de mentiroso, si es verdad que Jesús se ha designado siempre explícitamente como el Mesías; si es verdad que la armonía del Nuevo Testamento, el enfrentamiento apasionado con los sacerdotes, más aún, *lo que Cristo dice de sí mismo y de su propia naturaleza* se deben únicamente a esta afirmación incesantemente repetida (y fundadora del hecho cristiano): que es Cristo.

Pero hay que situar la cuestión de saber si Jesús es sólo un hombre –excepcional, extraordinario, etc.– en una perspectiva todavía mucho más esencial. *En la Verdad de la Vida, semejante proposición es sencillamente absurda.* En la Verdad de la Vida y bajo la claridad metafísica de esta Verdad no hay más hombre, es decir, Sí trascendental viviente, que el generado en esta Vida y en el Sí original de su Ipseidad esencial. Como hemos sentado anteriormente[1], sólo hay hombre en calidad de «Hijo de Dios» e «Hijo en el Hijo». Por tanto, si no existe Hijo ningún hombre es posible. El Decir del Anti-Cristo: la afirmación de que Cristo no es más que Jesús y que Jesús no es más que un hombre, que no es «Jesucristo», no es sólo el mayor engaño del mentiroso, es filosóficamente insostenible. Igual que es imposible concebir un viviente sin pre-suponer la Vida absoluta en él, es imposible vivir en calidad de viviente sin experimentar en sí esta vida («absoluta»: porque ningún viviente se ha traído a sí mismo a esta vida, sino que únicamente se experimenta en ella), igual que ningún yo ni ningún Sí ha tenido nunca el poder de traerse a sí mismo a su Ipseidad, a la condición de ser un Sí y un yo. Sólo en la Vida y en la Ipseidad en la que ha llegado a ser la Vida son posibles algo como los yo y Sí trascendentales.

Pero no es el momento de volver sobre las consecuencias infinitas, y mortales todas para el hombre, de la tesis del Anti-

1. Cf. *supra*, capítulos 4 y 5.

Cristo. Decíamos que esta afirmación no tiene meramente un valor teórico: determina una práctica. Sobre el Decir del Anti-Cristo (aun cuando este decir es hoy completamente ignorado) se fundará enteramente la organización del mundo moderno. Toda forma de organización ejercita un actuar y reposa sobre él. El actuar mismo implica un Yo Puedo sin el que ningún poder es capaz de ejercerse y, por tanto, sin el que ninguna acción es posible. Ese Yo Puedo que se apoya sobre el ego reconduce de este modo a un yo, a un Sí y, finalmente, a la Ipseidad de la Vida absoluta –a Cristo/Dios–. Tales eran los pre-supuestos de la teoría cristiana del actuar. Por una parte, el actuar sólo es posible en la vida, sólo hay actuar viviente y, si se trata por ejemplo del trabajo, sólo hay trabajo viviente. Por otra, el actuar no se despliega sólo en la vida, es de ella de quien recibe toda motivación posible. De la vida que no es sólo la del ego, sino esa Vida absoluta a la que toda vida particular, todo viviente y todo Sí viviente deben su vivir. El principio de la ética cristiana resulta de la fundamentación de todo actuar concreto particular en el actuar de la Vida absoluta que da el Sí a sí mismo. Por una parte, como ética de la renuncia, es decir, de la posibilidad de reencontrar en la relación consigo del ego la potencia que la relaciona consigo, el actuar de la Vida absoluta. Por tanto, como ética de la re-generación y del segundo nacimiento que consiste, reencontrando en sí ese actuar de la Vida absoluta, en vivir de ahora en adelante de esta vida nueva que es la vida eterna.

¿En que se convierte el actuar bajo el reinado del Anti-Cristo? En la medida en que la negación del Primer Sí implica la de todo Sí concebible, destruye la posibilidad misma del actuar. ¿Qué sería, en efecto, un actuar que no llevase en sí un Sí viviente, que no se experimentase a sí mismo y no se revelase a sí en la auto-revelación de la vida? Un proceso exterior ciego análogo a todos los que componen la trama del universo. Por tanto, si se trata de organizarlo, de transformarlo, ¿qué saber servirá de soporte para esta transformación, si éste ya no puede ser, como en el pasado de la humanidad, la experiencia que la vida hace de sí en el esfuerzo patético de su actuar viviente? Éste será el saber de la ciencia galileana. *La transformación del universo material que se apoya sobre el conocimiento físico-matemático de este universo es la técnica moderna.* Por tanto, se trata de la ubicación y puesta en escena de dispositivos materiales objetivos tomados de este

universo y de sus procesos internos, dispositivos construidos y elaborados a la luz de la ciencia galileana. O incluso: la técnica (moderna, galileana –no la técnica tradicional que se sustenta en el cuerpo vivo y es por esencia subjetiva–) es la auto-transformación del universo material gracias al conocimiento físico-matemático de ese mismo universo. De tal modo que, en el sistema de esta auto-transformación, ya no hay nada viviente: ni «hombre», ni yo, ni Sí, ni Hijo, ni Archi-Hijo, ni Dios –ninguna vida de ningún tipo–. De tal modo que cada elemento o cada constituyente de este sistema repite su estructura. Una técnica extraña en principio a la vida y que se basa en su exclusión es la esencia del actuar en la época del Anti-Cristo, cuando se ha negado la posibilidad misma del Sí viviente.

La puesta en marcha de semejante técnica implica hoy consecuencias visibles por doquier, hasta el punto de que puede decirse que el mundo moderno es su vitrina. Dichas consecuencias son necesarias en la medida en que no hacen precisamente sino repetir el pre-supuesto del sistema que extiende su reino al planeta entero, sembrando por todas partes desolación y ruina. El pre-supuesto consiste, con la destrucción del Sí viviente, en su eliminación de toda forma de actuar. Consiste al mismo tiempo en la destrucción de éste –puesto que no hay más actuar que el actuar viviente– y su reemplazo, precisamente, por la técnica moderna, ese conjunto de procesos materiales objetivos ajenos en sí mismos a toda vida.

Una de las formas tradicionales del actuar consiste en el proceso de producción de bienes materiales necesarios para la existencia humana, presente por tal razón en el fondo de toda sociedad. Lo que hoy le acaece a este proceso es la ilustración trágica y, así, la prueba de la expulsión del Sí viviente fuera del actuar humano y de las consecuencias de esta expulsión. Lo que es demasiado evidente es que estas consecuencias –la destrucción del Sí viviente y, por tanto, del hombre– no son más que la repetición o la reaparición del pre-supuesto de un sistema que no sólo es el de la economía, sino el del mundo moderno por completo. La «exclusión», especialmente la exclusión de un número cada vez mayor de trabajadores del circuito económico y social –o sea, esa expulsión del Sí viviente fuera del actuar humano del que acabamos de hablar–, no es un episodio desgraciado de la expansión insensata de un capitalismo puro y duro indiferente a los hom-

bres. La expansión de ese capitalismo sin freno va a la par con su destrucción interna por efecto del hiper-desarrollo de la técnica moderna. Al disminuir incesantemente el trabajo viviente, la técnica seca inexorablemente la fuente de la riqueza económica, es decir, del capital mismo, la destruye a su vez. Pero nada de todo esto habría sido posible si el hombre verdadero, el Sí trascendental generado en la Ipseidad de la Vida absoluta no hubiese sido previamente eliminado de la mirada de occidente y de la organización del mundo que esta mirada dispone.

Si el sistema de la técnica que barre al hombre de la superficie de la tierra procede de la negación del Sí trascendental del hombre, es decir, a fin de cuentas del Anti-Cristo, y si el Anti-Cristo es el mentiroso, si hay que gritar hoy como en tiempos de Juan: «¿Quién es el mentiroso sino quien niega que Jesús es el Cristo?». Pero, por otra parte, ¿por qué llamar «mentiroso» a un sistema que cada día descubre un poco más sus estragos?

Cuando se trataba de formar a pilotos de aviones de combate supersónicos, los responsables de esa formación tropezaron con dificultades casi insuperables. ¿Cómo confiar un aparato tan extraordinariamente complejo –y además carísimo– a un aprendiz de piloto que casi no tenía ninguna práctica? Sin embargo, sólo podía adquirirla en contacto con el aparato realizando las maniobras de despegue, de navegación, de combate, de aterrizaje, etc. –manejando, pues, un montón de mandos y descifrando una multitud de señales–.

La guerra, todo lo que se prepara o que tiene de algún modo que ver con ella fue, como se sabe, una de las principales causas del progreso técnico –al menos mientras obedecía a un fin distinto a sí mismo–. La solución fue simular un espacio semejante a aquel en el que se colocará el piloto, el conjunto de las condiciones en que se desarrollará su acción –los instrumentos, su emplazamiento y los gestos precisos que requiere su utilización–, repetir exactamente todas las informaciones que recibirá y, más generalmente, todo el universo perceptible que definirá su campo de acción, las impresiones de todo tipo –visuales, sonoras, cinestésicas y demás– que experimentará; en resumen, la simulación en tierra del «vivir» concreto del piloto en vuelo o en combate. Implicaba la construcción de un cúmulo de dispositivos sofisticados y complejos, ordenadores, robots, etc., susceptibles de reproducir fielmente al piloto no sólo su medio instrumental y tecnológico inmediato,

sino también sus relaciones con él, las experiencias, las percepciones que tendría si efectuase un vuelo real en un aparato real.

Y sin embargo, esto no será solamente una parte del espectáculo ficticio, semejante al espectáculo y las impresiones que el alumno piloto percibiría y experimentaría si volase realmente, por ejemplo la disposición interior de la pseudo-cabina. ¡Lo que verá en cambio será semejante a lo que vería en un vuelo real, en un cielo real! ¡Los mismos rayos de luz, las mismas trayectorias de aviones fantasma sobre los que abre fuego, las mismas explosiones, el mismo estrépito, los mismos *loopings*, las mismas pérdidas de equilibrio, los mismos misiles, los mismos objetivos, alcanzados o fallados, los mismos éxitos, los mismos fracasos! Reproducción integral y perfecta, en sus componentes físicos y emocionales, del combate simulado, del combate ficticio real o, si se prefiere, del combate real ficticio. En la simulación perfecta, como en la alucinación, ya no hay ni puede haber diferencia entre lo verdadero y lo falso. Pero cuando ya nada distingue lo verdadero de lo falso, ha comenzado una era nueva, un tiempo peligroso. El tiempo de la mentira, no episódica y puntual, sino sistemática, permanente, eficaz, ontológica, y que ya no puede ser percibida como tal. La totalidad de las series de apariciones es falsa, incluso cuando por su presión sensible inmediata se imponen como reales. Pero ese tiempo de embuste que ya no es y no puede ser percibido como tal, es el de la locura. Pues la locura no es sino la imposibilidad de disociar la apariencia de la realidad. En el ejemplo que nos ocupa: la imposibilidad de establecer una ruptura entre las series de apariciones simuladas y aquellas exactamente iguales que compondrían el sistema de la realidad.

Imaginemos ahora la simulación convertida en el mundo tecnocientífico en un procedimiento aplicado no sólo a ámbitos militares sino al ámbito de las relaciones sociales y, por ejemplo, a la relación erótica entre hombre y mujer. Y pongámonos en la hipótesis en que se halla el primero que usa una cabina de simulación. Veámosle ahí, pues, como el alumno piloto, situado en cierta posición. La apariencia de un cuerpo femenino despliega progresivamente frente a él sus diferentes aspectos, y no como sobre la superficie de un encerado, sino bajo sus dedos, de tal modo que a cada movimiento de su mano o de su cuerpo se descubre una nueva playa del cuerpo femenino, corresponde a un movimiento suyo –a cada una de sus caricias una caricia de la

mujer–, mientras se despiertan en él las secuencias pre-trazadas de los deseos y las sensaciones erógenas. Para el usuario de la cabina de simulación erótica se produce entonces una especie de inversión ontológica. La ciencia había reducido al Sí trascendental viviente a objeto muerto del campo galileano, a redes de neuronas que no sienten nada, nada piensan, nada dicen. A este autómata le conviene restituir alguna propiedad o apariencia humana. Entonces entran en acción los ordenadores que estaban en la reserva. Bajo los tocamientos, la apariencia del cuerpo femenino se estremece, los ojos se nublan, la boca se tuerce y se pone a gemir; todos los signos del placer están ahí. La estatua de la Bestia cobra vida, su vida ficticia se mezcla con la del usuario de la cabina. Como dice el Apocalipsis: se trata de «dar vida a la estatua de la Bestia de modo que incluso pudiese hablar» (Apocalipsis 13, 15). Este es el prodigio que seducirá a los habitantes de la tierra, la obra de los falsos profetas y de los falsos mesías. *Construirán máquinas extraordinarias que harán todo lo que hacen hombres y mujeres, con el fin de hacerles creer a estos hombres y mujeres que ellos son también sólo máquinas.*

A aquellos tesalonicenses que anuncian como inminente la venida del Día del Señor, confiando en pretendidas cartas que habrían recibido de él, Pablo opone que «primero tiene que producirse la apostasía y manifestarse el hombre impío, el hijo de la perdición, el enemigo que se eleva por encima de todo lo que es divino o recibe culto» (2 Tesalonicenses 2, 3-4). Lo que es divino o recibe culto: la Vida, la Vida verdadera que anima a todo Sí viviente verdadero y hace de él un Viviente verdadero –la Vida que denuncia al ídolo hueco, la estatua de la Bestia, todo aquello a lo que se dé apariencia de hombre o de Mujer sin ser ni lo uno ni lo otro–. Todo aquello de lo que se acompañará «la aparición del Impío... toda clase de milagros, señales y prodigios engañosos... por no haber amado la verdad que los habría salvado» (2 Tesalonicenses 2, 9-10). La Verdad: la Vida. El prodigio: la simulación de la Vida. El mal: doquiera que la simulación acontece. En la cabina erótica, cuando aquel que quiere abrazar una mujer, experimentar su vida allí donde esta vida se experimenta a sí misma, en su Sí viviente, cuando no alcanza más que el vacío, la Ausencia pura, el mal radical: A NADIE.

En la cabina de simulación, pero también en cualquier parte donde se produzca semejante situación metafísica: en cualquier

parte donde el hombre y la mujer sean sólo objeto, una cosa muerta, una red de neuronas, un haz de procesos naturales –allí donde quienquiera que, puesto en presencia de un hombre o una mujer, se halla en presencia de lo que, despojado del Sí trascendental que constituye su esencia, ya no es nada sino muerte–.

«En aquellos días, los hombres buscarán la muerte y no la encontrarán; desearán morir pero la muerte huirá de ellos» (Apocalipsis 9, 6).

Los hombres rebajados, humillados, despreciados y despreciándose a sí mismos; encaminados desde la escuela a despreciarse, a tenerse por nada, por partículas y moléculas: admirando todo lo que es menos que ellos, execrando todo lo que es más que ellos. Todo lo digno de amor y de adoración. Los hombres reducidos a simulacros, ídolos que no sienten nada, autómatas. Y reemplazados por ellos –por ordenadores, por robots–. Los hombres arrojados de su trabajo y de su casa, empujados a los rincones y a los vanos, acurrucados en los bancos del metro, durmiendo en las cajas de cartón.

Los hombres reemplazados por abstracciones, por entidades económicas, por los beneficios y el dinero. Los hombres tratados matemáticamente, informáticamente, estadísticamente, contados como bestias y contando mucho menos que ellas.

Los hombres desviados de la Verdad de la Vida, arrojándose sobre todos los señuelos, los prodigios en los que esta vida es negada, escarnecida, imitada, simulada –ausente–. Los hombres abandonados a lo insensible, vueltos ellos mismos insensibles, con los ojos vacíos como los de un pez. Los hombres embrutecidos, consagrados a los espectros, a los espectáculos que exponen por todas partes su propia nulidad y decadencia; consagrados a los falsos saberes, reducidos a conchas vacías, a cabezas deshabitadas –a «cerebros»–. Los hombres cuyas emociones y amores no son sino secreciones glandulares. Los hombres que han sido liberados haciéndoles creer que su sexualidad es un proceso natural, en lugar de su Deseo infinito. Los hombres cuya responsabilidad y dignidad ya no tienen ningún sitio asignable. Los hombres que, en el envilecimiento general, envidiarán a los animales.

Los hombres querrán morir. Pero la Vida no.

Hoy día, cuando por doquier crece y se extiende sobre el mundo la sombra de la muerte, no puede salvarnos un dios cualquiera, sino Aquel que es Viviente.